JOHANN GOTTFRIED KIESEWETTER

DARSTELLUNG DER WICHTIGSTEN WAHRHEITEN DER NEUEREN PHILOSOPHIE

F03022

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Digitized by Google

F03022

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

Digitized by Google

Johann Gottfried Chriſtian Kieſewetter's

Doctors der Weltweisheit, und Profeſſor der Philoſophie und Mathematik am Königlichen mediciniſchen - chirurgiſchen Friedrich-Wilhelms-Inſtitut in Berlin

Darſtellung
der
wichtigſten Wahrheiten
der
kritiſchen Philoſophie.

Vierte verbeſſerte Ausgabe

und

vermehrt

durch einen gedrängten Auszug

aus

Kant's Critik der reinen Vernunft

und einer

Ueberſicht

der

vollſtändigen Literatur der Kant'ſchen Philoſophie.

Nebſt

einer Lebensbeſchreibung des Verfaſſers.

Von

Chriſtian Gottfried Flittner.

Berlin, 1824,

Flittner'ſche Buchhandlung.

92

Digitized by Google

Das kritische Werk Immanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie, besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen: *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781, *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793, *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es so nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen mit diesen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes: etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, bezeugt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grossen Autoren dieser Epoche, sie seien nun bekannt oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichst vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die besten Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden, mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

Digitized by Google

Johann

Dar

wichtig

kritiſchen

Vierte

durch eine

Kant's Crit

vollſtändigen Literatur

einer Lebensbe

Chriſtian

Flittner'ſ

B3060
K5

Digitized by Google

Seiner

Hochwürden und Hochwohlgeboren

dem

Königlichen Preuſſiſchen

Wirklichen Ober-Conſiſtorial-Rathe

im

Conſiſtorium der Provinz Brandenburg,

Ritter des rothen Adler-Ordens

Herrn J. W. H. Nolte

in Berlin.

Digitized by Google

Hochwürdiger, Hochwohlgeborner Herr!
Hochgeehrteſter
Herr Ober-Conſiſtorial-Rath und Ritter!

Euer Hochwürden und Hochwohlgeboren werden es mir gewiß gerne vergönnen, durch dieſe Zueignung das Andenken eines Freundes zu ehren, mit dem Sie auf gleichem Standpunkte zur wiſſenſchaftlichen Ausbildung von Jünglingen wirkten, die ſich in dem Königlichen Mediciniſch-chirurgiſchen Friedrich-Wilhelms-Inſtitut dem Dienſte des Staates widmeten.

Zu den ſtillen Bewunderern des unermüdbaren Strebens, in Ihrem weitumfaſſenden Wirkungskreiſe das Gute, Nützliche und Edle zu weihen, zu befördern und zu leiten, dem Freunde wie Jedem, der ſich Ihnen nähert, als liebevoll theilnehmender Rathgeber beizuſtehen, zähle auch ich mich, und ergreife dieſe

Digitized by Google

Gelegenheit, Ihnen die reinſten Gefühle meiner innigſten Verehrung öffentlich an den Tag zu legen, und unter Betheurung der unwandelbarſten hohen Achtung mich zu nennen

Euer Hochwürden und Hochwohlgeboren,

ganz ergebenſter

C. G. Flittner.

Digitized by Google

Vorrede zur dritten Ausgabe.

Der Beifall, den das Publikum den beiden erſten Auflagen dieſes Werks geſchenkt hat, iſt für den Verfaſſer deſſelben eine Aufforderung geweſen, auf die Verbeſſerung der gegenwärtigen Ausgabe allen Fleiß zu verwenden. Daß dieſes wirklich geſchehen iſt, davon wird ſich der Leſer ſelbſt überzeugen. Ich wünſche bloß, daß die von mir gemachten Veränderungen und Zuſätze wirklich zur Vervollkommnung der Schrift beitragen mögen. Außer den Abänderungen ſehr vieler einzelnen Stellen, die mir dunkel ſchienen, unterſcheidet ſich dieſe Ausgabe von der zweiten vorzüglich in folgenden Stücken. Es iſt dem Werke eine ganz neue Einleitung vorangeſchickt worden; die Lehre von Raum und Zeit hat beträchtliche Zuſätze erhalten; zur Beantwortung der Frage: was ſoll ich thun? iſt ein Anhang über moraliſche Klugheitslehre hinzugefügt, und endlich iſt im dritten Abſchnitte die Lehre vom Glauben an Unſterblichkeit der Seele gänzlich umgearbeitet worden.

Ich habe mich eifrig bemüht, mich ſo deutlich als möglich zu machen, ohne irgend etwas von der Gründlichkeit aufzuopfern; denn Deutlichkeit und Gründlichkeit ſind unzertrennliche Erforderniſſe des populären Vortrags.

Mit dieſer neuen Ausgabe habe ich eine zweite Abtheilung, die Kritik der Urtheilskraft enthaltend,

Digitized by Google

verbunden. Der Gegenſtand führt ein hohes Intereſſe bei ſich, aber das Recht Beifall zu erwarten, wird davon abhängen, daß ich denſelben deutlich und faßlich vorgetragen habe. Darüber kann ich ſelbſt nicht entſcheiden, doch bin ich mir bewußt, alles gethan zu haben, was in meinen Kräften ſtand; aber ich leugne auch nicht, daß ich in dieſer Rückſicht mit manchen Schwierigkeiten, die in der Sache ſelbſt liegen und die dem Kenner nicht entgehen werden, zu kämpfen hatte. Da wo es nur anging, ohne dunkel oder zu weitläufig zu werden, habe ich Kants eigene Worte beibehalten, weil auf dieſe Weiſe der Leſer ſich an den Vortrag des großen Denkers gewöhnt und alſo auf das Studium der Schriften deſſelben um ſo beſſer vorbereitet wird. —

Auch habe ich bei der Darſtellung ſchon mehr die Form der Schule angewandt, weil ich es vorausſetzen konnte, daß meine Leſer durch das Studium des erſten Theils gehörig dazu vorbereitet waren. Ferner hoffe ich, daß es meinen Leſern nicht unangenehm ſeyn wird, der Darſtellung der Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft Beiſpiele aus den Werken der Dichtkunſt eingewebt zu haben, indem dieſe nicht blos das Geſagte erläutern, ſondern auch dem Vortrag mehr Anziehendes geben. — Polemiſches iſt auch dieſem Theile wenig oder nichts eingemiſcht, weil es mir blos darum zu thun war, den Hauptinhalt des Kantiſchen Syſtems vorzutragen, durch Widerlegung der Gegner deſſelben ich aber fürchten mußte, meine Leſer zu verwirren.

In dieſem Werke iſt alſo das Kantiſche Syſtem bis auf die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft vollſtändig enthalten.

Berlin im September 1803.

Kieſewetter.

Vorwort zur vierten Ausgabe
vom Herausgeber.

Der verſtorbene Verfaſſer, mein Lehrer und Freund, äußerte gegen mich den Wunſch, daß wenn eine vierte Ausgabe dieſes Werkes erforderlich ſeyn werde, daſſelbe in der gegenwärtigen Form, nämlich in Einem Bande ſtatt der frühern zwei Bände, und mit deutſchen Schriftzeichen ſtatt der vorigen lateiniſchen erſcheinen zu laſſen, damit ſolches um den möglichſt billigen Preis verkauft werden könne.

Dieſem Wunſche bin ich nicht nur nachgekommen, ſondern habe auch, nach dem Willen des Verſtorbenen, die erſte Abtheilung dieſes Werkes mit einem gedrängten Auszuge aus Kants Kritik der reinen Vernunft und der Erklärung der darin vorkommenden wichtigſten Ausdrücke vermehrt; der zweiten Abtheilung habe ich die Literatur der kritiſchen Philoſophie aus dem damaligen Zeitraume beigefügt, welches den Freunden dieſer Schule nicht unwillkommen ſeyn dürfte.

Die erſte Abtheilung iſt unverändert, jedoch mit Berichtigung der Druckfehler abgedruckt worden; die

zweite Abtheilung hingegen iſt hier und da nach dem ausdrücklichen Wunſche des Verfaſſers in dem Ausdruck verbeſſert worden, wodurch die teleologiſchen Begriffe und Beweiſe an Klarheit und Deutlichkeit gewonnen haben.

Die gegenwärtige vierte Ausgabe verdankt ihr Erſcheinen nicht blos dem gänzlichen Abſatze der vorigen dritten; ſondern hauptſächlich der fortwährenden Nachfrage und den dringenden Aufforderungen aller Verehrer der kritiſchen Philoſophie; ein ſprechender Beweis, daß dieſelbe von den neueren Siſtemen nichts weniger als verdrängt worden, und die von Kieſewetter verfaßte Darſtellung derſelben zu den gelungendſten und geſchätzteſten gehört.

Kieſewetter hat ſehr zweckmäßig den Vorſchlag Kants benutzt und das Ganze der Kantiſchen Unterſuchungen auf die drei hochwichtigen Fragen zurückgeführt: Was kann ich wiſſen? Was ſoll ich thun? Was darf ich hoffen? Dieſe Fragen müſſen zu allen Zeiten die Aufmerkſamkeit aller derjenigen wecken, die für eine wahre Selbſterkenntniß d. i. Erkenntniß der eigenen Vernunft, ihrer Beſtimmung, ihrer Pflichten und Rechte, ihrer Wünſche und Hoffnungen, nicht gleichgültig ſind. Dieſe Erkenntniſſe ſind um ſo bedeutender und dringender für unſere Zeiten, da zur Ehre derſelben zwar ein reger Geiſt der Prüfung und des Nachdenkens erwacht iſt, aber eine große Anzahl von Menſchen von den wichtigſten Wahrheiten der Philoſophie nur ſo viel wiſſen, um die Irrthümer des

Digitized by Google

Aberglaubens einzuſehen, aber nicht ſo viel, um von ihnen die Wahrheit, die dieſe entſtellen, zu trennen; ſondern gewöhnlich Eines mit dem Andern verwechſeln.

Es iſt hier nicht der Ort, den Nutzen und den Gewinn näher anzudeuten, welchen das Studium der Philoſophie jedem denkenden Manne im Leben und Wirken gewährt; ſeine Beſtimmung ſei, welche ſie wolle: im Kreiſe ſeiner Familie Wahrheit und Licht zu verbreiten; in ſeinen Verhältniſſen gegen Andere die Heiligkeit ſeiner Rechte und Pflichten zu erkennen; als Lehrer der Religion, Liebe, Glaube und Hoffnung zu wekken und zu befeſtigen; als Pfleger des Rechts, als Heilkünſtler, überall, wo er wirken, rathen, aufmuntern, entſcheiden und helfen ſoll, wird er ſich von den ewigen Wahrheiten der Vernunft, von dem hellleuchtenden Leitſtern der Philoſophie auf den richtigen Weg geführt ſehen.

Von allen Verſuchen, die man zur Gemeinfaßlichkeit der Kantiſchen Lehren gemacht hat, iſt mir wenigſtens außer dem gegenwärtigen keiner bekannt, der die Darſtellung der Hauptgeſichtspunkte, von denen Kant in theoretiſcher und praktiſcher Hinſicht ausgegangen iſt, durch einen ſo getreuen und faßlichen Auszug des Weſentlichen geliefert hätte, daß der uneingeweihete, aber denkende Geſchäftsmann ſich darin zurecht finden kann und in den Stand geſetzt wird, ſich einen richtigen Begriff davon zu bilden. Schon darum verdiente Kieſewetters Unternehmen den allgemeinen Beifall, den es erhalten hat, und den es bis jetzt noch be-

Digitized by Google

hauptet. Ueberdies war er, als Schüler und Freund des großen Denkers, der Mann, der vorzugsweiſe zu dieſem Unternehmen geeignet war, und der durch ſeine Darſtellung ſo wohl den gemeinen Menſchenverſtand als die gelehrte Prüfung zu befriedigen vermochte. Lichtvolle Deutlichkeit, Ordnung und Faßlichkeit waren die ausgezeichneten und von allen ſeinen Zuhörern anerkannten Vorzüge ſeines mündlichen Vortrags und dieſe Talente ſind es auch, welche aus ſeinen Schriften und beſonders in dieſen ſeinen wichtigſten Worten hervorleuchten.

Uebrigens wird es den Verehrern des Verewigten willkommen ſeyn, hier einen kurzen Nekrolog von ihm nebſt dem Verzeichniſſe ſeiner Schriften zu finden.

Berlin, den 22. April *) 1824.

*) Der Geburtstag des unſterblichen Kant, welcher den 22. April 1724 zu Königsberg in Preußen geboren wurde, und nun das erſte Säcularfeſt dieſes gefeierten Mannes eingetreten iſt.

Der Herausgeber.

Digitized by Google

Biographie
Johann Gottfried Chriſtian Kieſewetter's
Dr. und Profeſſor der Philoſophie ꝛc.

Geboren den 4. November 1766 zu Berlin.
Geſtorben den 9. Juli 1819 daſelbſt.

Männern, die ohne die Gunſt der Geburt und der äuſſern Verhältniſſe ſich zu einer hohen Stufe wiſſenſchaftlicher Bildung erheben, die Alles ihren Talenten und deren nützlichen Anwendung verdanken, die das Gute, Edle und Schöne in ihrem Wirkungskreiſe mit ſo regem Eifer ſuchen und befördern, daß ſie ſich die allgemeine Achtung und Liebe ihrer Zeitgenoſſen erwarben, Männern endlich, die in einer dunklen, ſchweren Zeit mit entflammter Liebe und Thatkraft, mit unerſchütterlicher Treue an König und Vaterland hängen, — dieſen gebührt ein Denkmal im Tempel der Ehre und des Nachruhms.

Solch ein Mann war Kieſewetter. Sein frühes Hinſcheiden in den Blüthenjahren des Mannes, auf einem Standpunkte, wo er in die Bildung einer für den öffentlichen Dienſt reifenden Jugend kräftig und folgereich eingriff, war ein Verluſt für Wiſſenſchaft und Staat, ein harter bittrer Schlag für ſeine Lieben und Freunde.

Digitized by Google

Die Natur hatte Kieſewetter nicht blos mit ausgezeichneten Geiſtesgaben und einem liebenswürdigen Gemüth, ſondern auch mit einem ſchönen, männlichen Körper von voller Mittelgröße ausgeſtattet. Aus den Zügen ſeiner feinen regelmäßigen Geſichtsbildung ſprachen Leben, Geiſt und Gemüth; der Wohllaut ſeiner männlichen Sprache, der leichte Strom ſeiner immer geordneten, gedankenreichen Rede, mit gemeſſener Betonung, nahmen Verſtand, Gefühl und Phantaſie in gleichen Anſpruch. Helle Anſichten über Welt und Menſchen, männliche Freimüthigkeit im Urtheil, offne trauliche Mittheilung, Frohſinn unter den Frohen, machten ihn anziehend und liebenswürdig für Jedermann, ſeinen Freunden und Lieben aber unentbehrlich und ewig unvergeßlich. —

Kieſewetters Vater war Küſter und Schullehrer beim Regiment Gensd'armes in Berlin, ein ernſter ſtrenger Mann, der ſich im Unterricht der ihm anvertraueten Jugend muſterhaft auszeichnete. Er war der erſte Lehrer ſeiner drei Söhne, von welchen der Unſrige, der älteſte, vom Jahre 1776 bis 1780 die Kunſtſchule und das damalige Pädagogium der damaligen Realſchule, das jetzige Friedrichs-Wilhelms-Gymnaſium beſuchte. Hierauf ging er in das Gymnaſium zum grauen Kloſter über, und blieb in deſſen erſter Klaſſe bis zu ſeinem Abgang zur Univerſität. Der Chef des Regiments Gens'darmes, General-Lieutenant v. Prittwitz, welcher den Vater ungemein ſchätzte und deshalb auch des hoffnungsvollen Sohnes Gönner war, hatte den

Digitized by Google

König Friedrich II. dahin vermocht, mittelſt Kabinetsordre zu befehlen, daß der junge Kieſewetter unter diejenigen ausgezeichneten Gymnaſiaſten aufgenommen werde, welche zu einer Prüfung, um das Kurmärkiſche Stipendium zu erlangen, zugelaſſen wurden. Nach dieſer von den Oberkonſiſtorial-Räthen Büſching, Teller und Gedicke angeſtellten Prüfung, ward Kieſewetter das gedachte Stipendium zu Theil. Bei der letzten Schulprüfung hielt er eine Rede in lateiniſcher Sprache, von dem Einfluſſe des Studiums der Mathematik auf die Bildung des Kopfs, welche mit ſo großem Beifall aufgenommen wurde, daß ihm der Berliniſche Magiſtrat aus freier Bewegung eines der größern Magiſtrats Stipendien verlieh; auch machte ihm der Oberkonſiſtorial-Rath Büſching aus dem Fond des Gymnaſiums ein Geſchenk zu ſeiner erſten Einrichtung auf der Univerſität. Im Jahr 1780 bezog Kieſewetter die Univerſität Halle, und widmete ſich dem theologiſchen Studium. Er hörte theologiſche Vorleſungen bei Semler, Nöſſelt, Niemeyer und Knapp; philoſophiſche bei Eberhard und Jakob; mathematiſche bei Karſten und Klügel; philologiſche bei Wolf. Er hatte ſchon im Gymnaſium ſo bedeutende Fortſchritte in der Mathematik gemacht, daß er im Stande war die reine und angewandte Mathematik zu lehren. Dieſen Unterricht ertheilte er mehre Jahre in der erſten Klaſſe des halliſchen Waiſenhauſes und gewann dadurch Gelegenheit, ſein ſchönes Talent für den Lehrvortrag ſchon früh zu üben und zu bilden.

Digitized by Google

Kants philoſophiſche Lehren erregten damals die allgemeine Aufmerkſamkeit. Der Profeſſor Jakob hielt darüber zuerſt Vorleſungen in Halle, und Kieſewetter ward einer ſeiner erſten und fleißigſten Schüler. Die vorgetragenen Lehren erregten in ihm den Wunſch, Kant ſelbſt zu hören, aber ſeine beſchränkten Mittel verſagten ihm die Ausführung deſſelben. Er wandte ſich daher an den damaligen König Friedrich Wilhelm II. und bat um Unterſtützung. Der König ließ hierauf ſeine Kenntniſſe, und Fähigkeiten durch den Decan der philoſophiſchen Facultät, Geheimenrath Förſter, prüfen, und bewilligte ihm auf den deshalb erſtatteten Bericht dreihundert Reichsthaler nebſt freier Poſt nach Königsberg. Die bei dieſer Gelegenheit zur Sprache gekommene Sache veranlaßte den König, dem Profeſſor Kant eine beträchtliche Zulage zu ſeinem damals ſehr unbedeutenden Gehalt zu bewilligen.

Michaelis 1788 ging Kieſewetter nach Königsberg, beſuchte nicht blos die Vorleſungen von Kant, ſondern nahm auch Theil an den mündlichen Unterredungen, die Kant wöchentlich einer kleinen Auswahl ſeiner Zuhörer widmete. Zu gleicher Zeit wurde Kieſewetter von dem großen Weiſen die Woche mehrmals zu Tiſche eingeladen, an welchem der verdienſtvolle Profeſſor Kraus ſich regelmäßig einfand, und wozu öfters noch andere geiſtreiche Männer gezogen wurden. — Dieſe Verhältniſſe Kieſewetters und ſein näherer Umgang mit Kraus, dem Hofprediger Schulz, dem Geheimenrath Hippel, damaligen Criminalrath (jetzigen

Digitized by Google

Geheimen Staatsrath) v. Staegemann und andern, machten ihm den Aufenthalt in Königsberg ſo nützlich und angenehm, daß er von der dort verlebten Zeit nicht anders, als von der glücklichſten ſeines Lebens ſprach.

Im Jahre 1789 kehrte er nach Berlin zurück, und erhielt den Auftrag, philoſophiſche und mathematiſche Vorleſungen daſelbſt zu halten; auch ward ihm der philoſophiſche und mathematiſche Unterricht der drei jüngſten Kinder Sr. Majeſtät des Königs, der Prinzeſſin Auguſte, jetzigen Churfürſtin von Kaſſel, und der beiden Prinzen Heinrich und Wilhelm übertragen.

Im Jahre 1790 wurde ihm von der philoſophiſchen Fakultät in Halle die Doctorwürde ertheilt.

Der heiße Wunſch, ſeinen alten Lehrer Kant und ſeine übrigen Freunde in Königsberg noch einmal zu ſehen, bewog ihn, ſich einen Urlaub zu dieſer Reiſe zu erbitten, der ihm auch bewilligt wurde und ihm den hohen Genuß verſchaffte, drei überaus glückliche Monathe in Königsberg zuzubringen.

Im Jahre 1793 wurde er durch eine Königl. Cabinetsordre zum Profeſſor der Philoſophie ernannt, mit der Aufforderung, Vorleſungen zu halten.

An den philoſophiſchen und mathematiſchen Vorleſungen, die Kieſewetter in Berlin hielt, hatten unter andern mehrere ſtudirende Aerzte und Wundärzte mit ſo vielem Beifall Theil genommen, daß ihm bei Errichtung der mediciniſch - chirurgiſchen Pepiniere

Digitized by Google

die Direction des ſchulwiſſenſchaftlichen Unterrichts und das Lehramt der Philoſophie und Mathematik übertragen wurde.

Im Jahre 1798 ward er Profeſſor der Logik beim Collegio medico - chirurgico, und nach Aufhebung deſſelben erhielt er das Profeſſorat der philoſophiſchen und mathematiſchen Wiſſenſchaften bei der mediciniſch - chirurgiſchen Militairacademie.

Der verſtorbene Generallieutenant von Geuſau, Director der Officieracademie in Berlin, übergab ihm bei derſelben den Unterricht in der reinen Mathematik, zu welchem in der Folge der Generallieutenant von Scharnhorſt noch den Unterricht in der Logik fügte. Dies Inſtitut ward im Kriege 1807 aufgelöſet, und an ſeine Stelle trat ſpäterhin die gegenwärtige Kriegsſchule, in welcher Kieſewetter anfänglich reine Mathematik lehrte, und in der Folge eine Encyclopädie der Wiſſenſchaften vortrug.

Im Jahre 1803 zählte er den Prinzen, jetzigen Herzog Karl von Mecklenburg Strelitz in ſeinen mathematiſchen und philoſophiſchen Vorleſungen unter die fleißigſten ſeiner Zuhörer.

Im Jahre 1804 machte Kieſewetter mit Genehmigung des Königs eine Reiſe durch Deutſchland, Italien, einen Theil der Schweiz und Frankreich, und beſuchte auf derſelben die wichtigſten militairiſchen Lehranſtalten; der Bericht, den er deshalb an Sr. Majeſtät abſtattete, wurde mit ſo hoher Zu-

Digitized by Google

friedenheit aufgenommen, daß ihm ein anſehnliches Geſchenk zu Theil ward.

Die unglückliche Lage Berlins nach dem October 1806 wirkte ſehr nachtheilig auf Kieſewetter's ohnedies ſchwächliche Geſundheit und darum nahm er die Gelegenheit wahr, als die Franzoſen in Frühjahr 1807 Stralſund räumten und Hamburg auf einige Zeit verließen, über Hamburg, Kiel, Kopenhagen nach Memel zu gehen und dem Könige eine beträchtliche Anzahl Preußiſcher Wundärzte zuzuführen; auch hatten ſich ihm mehrere Preußiſche Officiere angeſchloſſen. Nach einer beſchwerlichen Fahrt von 8 Tagen, landete das Schiff in Memel, und Kieſewetter begab ſich nach Königsberg, wo er ſehr gnädig aufgenommen wurde; ſpäterhin verweilte er bei dem Prinzen Heinrich in Gumbinnen. Die unglückliche Schlacht von Friedland zertrümmerte die letzten Hoffnungen; Kieſewetter war feſt entſchloſſen, mit nach Rußland zu gehen, als der Tilſiter Friede der Sache eine andere Wendung gab. Die Franzoſen ſollten, demſelben zufolge, noch in dieſem Jahre die Preußiſchen Staaten räumen und der König wollte gegen das Ende deſſelben in Berlin ſeyn. Dies bewog Kieſewetter, im Monat October ſich bei des Königs Majeſtät zur Reiſe nach Berlin die Erlaubniß zu erbitten; auch hoffte er, hier noch etwas von dem geringen, mühſam erworbenen Vermögen zu retten, welches er einem ſeiner Jugendfreunde, einem Buchhändler, der Bankerott gemacht, anvertraut hatte,

Digitized by Google

was ihm leider aber nicht gelang. Der franzöſiſche General Michaud war damals Kommandant von Berlin: derſelbe drohete, Kieſewetter erſchießen zu laſſen, weil er dem Könige nach Memel gefolgt ſei und feindliche Geſinnungen gegen die Franzoſen gehegt habe, indeß wurde die Sache durch den Geheimerath Vigne, mit welchem General Michaud Umgang hatte, beigelegt.

Kieſewetter wirkte nun wieder in ſeinem wiſſenſchaftlichen Leben, wie ſonſt, durch Schrift und mündliche Lehre bis in das Jahr 1813, wo er den thätigſten Theil an einer Geſellſchaft nahm, welche die wackern jungen Männer, die dem Vaterlande dienen wollten, ſich aber nicht kleiden und bewaffnen konnten, mit Kleidung, mit Waffen, auch mit Geld unterſtützte. Dieſe Vertheilung war anfänglich in ſeiner Wohnung; brachte ihn aber in Gefahr, von den Franzoſen aufgehoben zu werden. Davon benachrichtigt, mußte er ſich einige Zeit verborgen halten. Als der Krieg von Preußiſcher Seite gegen Frankreich losbrach, begleitete er den Prinzen Heinrich, und war im Wittgenſteinſchen Hauptquartier. Bei der erſten Beſchießung von Wittenberg, in der Schlacht bei Probſtheide und bei der Einnahme von Leipzig war ſein Leben in Gefahr. — In Weimar ward er durch Krankheit genöthigt den Prinzen zu verlaſſen und nach Berlin zurückzukehren. Seit dieſer Zeit litt ſeine Geſundheit immer mehr; und ſelbſt ſeine amtliche Thätigkeit wurde

Digitized by Google

durch Krankheitsleiden unterbrochen. Aber ſeine treuen Freunde, wie ſeine Schüler, ſelbſt aus den höchſten Ständen erhielten ihm ihre Anhänglichkeit auch in dem langen Schmerzenslager und gewährten ihm durch ihren freundlichen Zuſpruch manchen heitern Augenblick. Eine ganz beſondere Freude ward Kieſewetter, dem hochgeſchätzten Lehrer, an ſeinem **letzten** Geburtstage am 4ten Nov. 1818 dadurch zu Theil, daß die Studirenden des Königl. mediziniſch-chirurgiſchen Friedrich-Wilhelms-Inſtituts ihm durch einige Abgeordnete Glück wünſchten und das unten folgende Gedicht überreichten. Erinnerung und Ahnung ſetzten alle Anweſende bei dieſem feierlichen Augenblicke in die innigſte Rührung und Wehmuth.

Endlich war die ſorgſamſte Kunſt befreundeter weiſer Aerzte erſchöpft. Kieſewetter entſchlief nach langen Leiden, den 9. Juli 1819. zu einem beſſeren Seyn — am Bruſtkrampf. Zwei volle Jahre war er bettlägerig geweſen.

Seine Schüler werden ſich ſeines ſchönen, lichtvollen Vortrages immer mit Vergnügen erinnern; ſein Verdienſt, der Kantiſchen Philoſophie durch faßliche und in Wahrheit-erläuternde Darſtellungen Eingang verſchafft zu haben, wird noch in den ſpäteſten Zeiten anerkannt werden.

Digitized by Google

Kieſewetters Schriften.

Anfangsgründe der reinen Mathematik, 4te Aufl. Berlin 1818.

Fortſetzung der Anfangsgründe der reinen Mathematik. Berlin 1818.

Bueja's ſelbſt übender Algebraiſt, herausgegeben von Kieſewetter. Berlin 1818.

Lehrbuch der Hodegetik. Berlin 1811.

Kurzer Abriß der Erfahrungsſeelenlehre. 2te Aufl. Berlin 1814.

Pſychologie in Funk's Bildungs-Bibliothek; — auch beſonders.

Grundriß der reinen allgemeinen und angewandten Logik. 2 Thle. 4te Aufl. Berlin 1824.

Compendium einer allgemeinen Logik, ſowohl der reinen als angewandten, nach Kant'ſchen Grundſätzen, zum Gebrauch für Vorleſungen. Berlin 1796.

Vernunftlehre, in Funks Bildungs-Bibliothek — auch beſonders.

Logik zum Gebrauch für Schulen. Dritte vermehrte Ausgabe. Berlin 1824.

Philoſophiſche Bibliothek, in Verbindung mit Prof. Fiſcher 1ſtes Stck. 8. Berlin 1794.

Prüfung der Herderſchen Metakritik. 2 Theile. Berlin 1799.

Moralphiloſophie 2te Aufl. Berlin 1804.

Abriß der Tugendlehre (Handſchriftlich gedruckt für Vorleſungen.)

Reiſe durch einen Theil Deutſchlands, der Schweiz, Italien und des ſüdlichen Frankreich, nach Paris. Erinnerungen aus den denkwürdigen Jahren 1813. 14. und 15. 2 Bde. Berlin.

Lacretelle Geſchichte von Frankreich während der Religionskriege. Ueberſetzt von Kieſewetter. Berlin 1815.

Mehrere Beiträge in die Bildergallerie für junge Söhne und Töchter.

Außerdem mehrere Abhandlungen in Zeitſchriften.

Digitized by Google

Wohl ziemt am Tag des Feſtes ein ernſtes Wort,
Ein heilig Wort, das tiefe Begeiſt'rung ſchuf,
Denn gerne bei der Freude Aufflug
Hallen die Töne des Hochgeſanges.

Dir heute, Würd'ger, tönet der Hochgeſang,
Entgegen freudig wallt Dir die Bruſt, geſchwellt
Von Dank und Liebe, die Du in ſie
Pflanzteſt, ein heiliges, ew'ges Denkmal.

Du, der Du aus dem Borne der Wahrheit tief
Weisheit geſchöpft, und rangſt nach demſelben Ziel
In kühnem Fluge, wonach rang der
Göttliche Plato und Kant, der Denker

Deutſchlands, Du, der auch nicht es verſchmäh'ſt, zu leih'n
Dein Ohr den ſüßen Klängen der goldnen Ley'r,
Und voll der heil'gen Schauer gerne
Wandelſt im Haine der Pieriden!

O ſchau, das Auge glänzet vor Wonne, ſchau,
Es ſchließt die Lippe ſich, es erſtirbt ihr Laut,
Das Herz nur ſpricht voll der Gefühle,
Kenner des Herzens, vernimm die Rede!

Digitized by Google

O mancher Kranz noch werde gewunden Dir,
Noch viel des Schönen ärndte hienieden, ſtreu'
Noch lang des Guten Samen in den
Offenen Buſen der frohen Jugend.

Stolz auf die eig'ne Würde beſel'ge Dich
Das Rückſchaun in den Strom der Vergangenheit,
Und ſchönes Hoffen auf die Zukunft
Kränze das Haupt Dir mit heiterm Alter.

Denn ewig währt, ſo kündet die Gottheit es,
Dein Angedenken bei den Geſchlechtern fort;
Des Weiſen Wort, das hohe tönt von
Bergen zu Bergen in ew'gem Echo.

Bernhard Brach,
aus Köln am Rhein.

Digitized by Google

Darſtellung
der
wichtigſten Wahrheiten
der
kritiſchen Philoſophie.

Erſte Abtheilung

mit

einem Anhang eines gedrängten Auszugs aus Kants
Critik der reinen Vernunft.

Digitized by Google

Einleitung.

Es hat die Philoſophie von je an das Schickſal gehabt, eben ſo warme, innige Freunde und Verehrer als heftige Gegner und Verächter zu finden. Beides iſt nicht zu verwundern. Wenn das Beſtreben der Weltweisheit dahin geht, die letzten Gründe unſerer Erkenntniſſe aufzuſuchen, das Gebiet unſers Erkenntnißvermögens ſeinen Grenzen nach zu beſtimmen, die Geſetze des richtigen Denkens aufzuſtellen, Ordnung und zweckmäßige Verknüpfung in die mannigfaltigen Theile unſerer Erkenntniſſe zu bringen, dem Verſtande den Weg bei Nachforſchung im Felde der Erfahrung zu verzeichnen, die allgemeinen Prinzipien der Sittlichkeit und des Rechts zu entwickeln, die religiöſen Vorſtellungen zu läutern und zu reinigen, den Menſchen mit ſich ſelbſt bekannt zu machen; wenn dies alles zu ihren Zwecken gehört, wie kann derjenige, der ſie kennt, nicht von ihrem hohen Werth durchdrungen ſeyn, nicht mit ganzer Seele an ihr hängen. Mag ſie auch noch ſo weit von dem Ziele entfernt bleiben, was ſie ſich ſteckt; mögen ihre raſtloſen Bemühungen in Aufſuchung dieſer der Menſchheit ſo wichtigen Wahrheiten auch eine noch ſo kleine Ausbeute gewähren; es iſt der Mann ſchon aller Achtung werth, welcher mit aller Kraft, die ihm die Natur verlieh, nach dieſem Ziele dringt. Welche Erkennt-

Digitized by Google

niß kann ihrer ganz entbehren? Einige entlehnen ihren Grundſtein aus der Philoſophie, wie die Geſetzgebung, die Phyſik und Chemie; die Mathematik überläßt ihr die Sicherſtellung ihres Gebiets; durch ſie bekommen die Thatſachen der Geſchichte erſt Leben und Wärme; zu allen Wiſſenſchaften zeichnet ſie den Aufriß des Gebäudes, nach welchem geordnet die Theile der Erkenntniß erſt zur Wiſſenſchaft werden, und endlich müſſen alle Erkenntniſſe, in Rückſicht der dabei befolgten Regeln des Denkens, ſich auf die Logik, einen Theil der Philoſophie, berufen.

Woher denn nun aber bei allen dieſen wichtigen Vorzügen die nicht kleine Zahl der Verächter und Gegner, die ſie zu allen Zeiten hatte und noch hat? — Der Gründe zu dieſer Anfeindung giebt es gar manche; es ſei mir erlaubt, die vorzüglichſten davon anzuführen.

Die verächtlichſten und ſchändlichſten ihrer Gegner ſind diejenigen, welche das Licht ſcheuen, das ſie verbreitet. Der wahre Anhänger der Philoſophie hat allen Vorurtheilen den Krieg auf Leben und Tod angekündigt; er reißt dem Gleisner, der durch falſche Religionsſatze die Tugend und das Recht untergräbt und Götzendienſt ſtatt Gottesverehrung predigt, die Maske vom Angeſicht, er gewöhnt das blöde Auge nach und nach an die Strahlen der Sonne der Wahrheit und macht die glimmende dunſtende Lampe des Herkommens verlöſchen; er führt den, welcher gewöhnt war, an den morſchen Stützen fremder Meinung einherzugehen, und ſich ohne dieſen Stab für verlaſſen hielt, mit mächtigem Arm, erweckt in ihm das Gefühl ſeiner eigenen Kraft und gewöhnt ihn ſelbſt zu denken und zu handeln; er erzieht das Kind zum Mann; er eifert gegen Anarchie, die alle Bande der bürgerlichen Ordnung zerreißt und Menſchen in blutgierige Tiger und wüthende Hyänen umwandelt, aber auch gegen Deſpotismus, der den Keim der Menſchheit zerſtört und den Menſchen zum Vieh herabwürdigt, und dringt auf geſetzliche Freiheit. — Alle dieſe Lehren ſind jenen Menſchen ver-

Digitized by Google

haßt, weil ſie ihrem Intereſſe entgegen wirken. Sie fühlen nur zu wohl, daß ſie den angebotnen Kampf auf Leben und Tod annehmen müſſen, daß ihre Exiſtenz mit der Exiſtenz der Philoſophie nicht beſtehen kann; ſie können es ſich nicht verbergen, der Philoſoph iſt ihnen gefährlich, ſo lange er iſt. — Aber ſie fürchten das Meduſenhaupt im Schilde Minervens, darum ſtellen ſie ſich ihrem Gegner nicht gegenüber; ſie kämpfen nicht mit erlaubten Waffen, im Gefühl ihrer Nichtigkeit ſchleichen ſie ſich von hinten herbei und ſuchen durch einen verſteckten Dolch im Rücken zu durchbohren. Daher ihre Klagen über die Abnahme der wahren Religioſität und Tugend, die ſie auf Rechnung der durch die Philoſophie bewirkten Aufklärung ſchreiben. An Euch liegt die Schuld, die Ihr Götzen ſtatt Gott verehren laſſet; ſtatt ſtrenge Sittlichkeit zu predigen, Vorſchriften ertheilt, wie man auf andere Weiſe den Mangel der Tugend erſetzen könne; die das erhabene Ziel der Vernunft die Pflichterfüllung dem Menſchen aus den Augen rückt und ihm an deſſen Stelle das Blendende des bloßen Genuſſes aufſtellt. Eure Lehren verfinſtern den Verſtand und machen das Herz welk. So bald der Menſch aus jenem Schlummer erwacht, in welchem die Vorurtheile des Herkommens und der Erziehung ihn eingewiegt haben, fühlt ſich ſein Herz durch die kräftige Sprache der Pflicht geſtärkt und Euer Geſchwätz von Streben nach Glückſeligkeit, von Belohnung, die er zu erhalten, und von Strafe, der er zu entgehen, bemüht ſeyn ſoll, ekelt ihm an; er kann vielleicht Eure Behauptungen nicht widerlegen, aber er fühlt ihre Nichtigkeit; er will durch Gründe beſtimmt werden und ſein Verſtand weigert ſich ferner die Feſſeln eines blinden todten Glaubens zu tragen. Ihr ſchreibt das unbehutſame Enthüllen des reinen Lichts, wovon die blöden Augen des durch Erziehung und durch Eure Bemühungen Verdorbenen verblinden, welches ſich einige Männer allerdings zu Schulden kommen ließen, auf Rechnung der Philoſophie ſelbſt, und indem ihr mit

Digitized by Google

Recht dagegen eifert den Gang der Natur zu verlaſſen, und langſam in Vervollkommnung fortzuſchreiten, macht Ihr hinterliſtig alle Aufklärung überhaupt verdächtig und ſtellt ſie als gefährlich für Staat und Religion dar. — Wenn der Philoſoph gegen Despotismus aller Art eifert, wenn er den Sklavenſinn auszurotten ſtrebt, wenn er die Beherrſcher an ihre Pflichten erinnert, ſo ſchreit Ihr, er predige Anarchie, ertheilt ihm einen verhaßten Sektennamen und weiſ't auf jenes unglückliche Land, das nach Freiheit rang und deſſen Anblick die Seele jedes fühlenden Menſchen tief verwundet; Ihr verſchweigt es weislich, um die Mächtigen der Erde zu Euren Bundesgenoſſen zu machen, daß die Philoſophie nicht blos zu den Regenten ſpricht und ihnen ihre Pflichten vorhält, ſondern daß ſie auch den Unterthanen die heiligen Pflichten des Gehorſams als unnachläßlich aufſtellt, daß wenn der Philoſoph gleich jeden Machtſpruch als verderblich tadelt, er auch eben ſo ſtark auf Erfüllung der Geſetze dringt. Religion und Geſetze ſind die Stützen der Throne, ſprecht Ihr mit uns, aber Ihr nennt Pfaffenthum Religion, und unter Geſetze verſteht Ihr despotiſche Willkühr. Ihr möchtet den Großen der Erde gern einreden: da ſei nur Sicherheit, wo Finſterniß herrſche; nur einige wenige, die die Zügel führen, müſſen die Erlaubniß haben, ſich aufzuklären, denn Dummheit ſei die alleinige ſichere Quelle des Gehorſams.

Es ſind dieſe Behauptungen ſo ſchrecklich, daß vielleicht mancher meiner Leſer das Geſagte für übertrieben halten wird, allein er darf nur um ſich blicken, um beſtätigende Beiſpiele in Menge zu finden. Es thut dem Herzen wohl, Staaten aufſtellen zu können, welche augenſcheinlich darthun, daß die Fortſchritte der Aufklärung die Bande des Gehorſams nicht löſ'ten, ſondern wo möglich enger knüpften; daß die Liebe zu dem Fürſten in dem Grade wächſt, als die erlaubte Prüfung ſeiner Geſetze, dieſe als gut erkennen läßt; und ich bin ſtolz darauf, mein Vaterland unter dieſe Staaten zu zählen.

Digitized by Google

Eine vernünftige Preßfreiheit (nicht eine zerſtörende Preßfrechheit) durch welche der Menſch allein in den Stand geſetzt wird, ſeine Meinungen mit den Meinungen anderer zu vergleichen und dem Ziele der Wahrheit ſich zu nähern, iſt dieſen Feinden der Philoſophie verhaßt; ſie wollen über die Geiſter herrſchen, ſo wie ſie den Körpern gebieten. Sie möchten die edlen Folgen der Erfindung der Buchdruckerkunſt, der Reformation und Friedrichs und Joſephs Regierung gern vernichten! Wehe dem Staate, wo ihre Maximen herrſchen! Da herrſcht der Fürſt nur über ſchweigende Sklaven; er iſt ihnen ſo gleichgültig als ſie ihm; nur da wo der Beherrſcher Handhaber weiſer Geſetze iſt, fleht der Bürger den Himmel für die Erhaltung ſeines Regenten an!

Eine andere Klaſſe von Gegnern ſind diejenigen, welche aus Mangel an Kraft oder Luſt ſich nicht in das Gebiet der Philoſophie wagen. Sie verachten was ſie nicht kennen, um der Mühe überhoben zu ſeyn, es zu erlernen. Sie ſprechen von der Entbehrlichkeit, von der Nichtnützigkeit der Philoſophie, von den Köpf verwirrenden Speculationen, von der Beſchwerlichkeit der Kunſtausdrücke, die in ihr vorkommen. — Sie erheben den Werth der Erfahrungskenntniſſe und meinen, daß dieſe der Philoſophie ganz entbehren können; allein ſie wiſſen nicht, daß die Erfahrung ihre letzten Gründe aus der Philoſophie nimmt, daß die Geſetze, nach welchen Erfahrung allein möglich iſt, nicht aus der Erfahrung ſelbſt geſchöpft werden können. Sie vergeſſen, daß zur Erfahrung weit mehr erforderlich iſt, als blos Wahrnehmungen an einander zu reihen. Sind nicht Arzneikunde und Geſchichte empiriſche Erkenntniſſe und wer geſteht nicht dem philoſophiſchen Arzt und dem philoſophiſchen Geſchichtsforſcher den Rang vor ſeinen Mitgenoſſen der Wiſſenſchaft zu, die des philoſophiſchen Geiſtes entbehren? — Sie klagen die Philoſophie an, daß ſie die Köpfe verwirre, weil ihr Kopf zu ſchwach iſt, ſich über den Gebrauch des Verſtandes bei ſinnlichen Wahrnehmungen

Digitized by Google

empor zu ſchwingen; das Reich der Ideen bleibt ihnen ewig verſchloſſen; ſie geben der Wiſſenſchaft Schuld, was ihr Fehler iſt. Ueberhaupt hat darin die höhere Philoſophie ein eigenes Schickſal! Man verlangt von ihr, nicht etwa, daß ihre Reſultate leicht verſtändlich ſein ſollen, (das müſſen ſie allerdings ſein und ſind es auch), ſondern daß auch der Weg, auf welchem man zu denſelben gelangt, ſo geebnet und leicht gemacht werden ſolle, daß auch der ungeübteſte Denker ihn mit Leichtigkeit wandeln könne. Warum macht denn kein vernünftiger Mann dieſe Anforderung an die höhere Mathematik und Aſtronomie? Auch ihre Reſultate ſind leicht verſtändlich und man macht im gemeinen Leben von ihnen häufig Gebrauch, und doch verlangt niemand, der Mathematiker und Aſtronom ſolle die Gründe, aus welchen dieſe Reſultate ſich ergeben, ſo leicht faßlich vortragen, daß der Schiffer, der Bauer und der Hirte, denen doch manches von dieſen Reſultaten bekannt iſt, ſich dieſelben zu eigen machen könne.

Was nun die Kunſtausdrücke der Philoſophie betrift, ſo iſt es ſonderbar, daß man ihr ein Mittel verweigert, ſich beſtimmt und kurz auszudrücken, was man jeder andern Wiſſenſchaft, ja ſelbſt jedem Handwerker zugeſieht. Aber der Philoſoph ſchaft ſich neue Worte! Dazu hat er allerdings das Recht, ſo bald er neue Begriffe zu bezeichnen ſich gezwungen ſieht. Ich bin ſogar der Meinung, wenn man einen neuen Begrif zu bezeichnen hat, lieber ein neues Wort zu wählen, als ein ſchon vorhandenes, was in einer ähnlichen Bedeutung gebraucht wird. Es iſt im letztern Fall ſchwer zu vermeiden, daß ſelbſt wider unſern Willen ſich falſche Nebenvorſtellungen mit einſchleichen. — Daß ich hier nicht etwa den Unfug vertheidigen will, ſich ungewöhnlicher, neuer Worte zu bedienen, wo die gebräuchlichen doch zur Bezeichnung hinreichen, damit das Neugeſagte als Neugedacht erſcheine, und man das ungewöhnliche im Ausdruck für etwas Wichtiges der Sache nach halte; brauche ich wohl kaum zu erinnern. — Wem es

Digitized by Google

darum zu thun iſt, in die Tiefen philoſophiſcher Unterſuchungen einzudringen, der wird auch die kleinere Mühe nicht ſcheuen, ſich mit der Terminologie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften bekannt zu machen; und wer dieſe Mühe ſcheut, von deſſen Eifer iſt ſo wenig zu erwarten, daß die Wiſſenſchaft an ihm nichts verliehrt. — Die Philoſophen haben aber eine Menge Worte aus fremden Sprachen entlehnt, die vorzüglich den Werken, die in deutſcher Sprache geſchrieben ſind, ein ſehr buntes Anſehen ertheilen! — Das iſt freilich nicht zu leugnen; allein wenn die deutſche Sprache keine Worte für die zu bezeichnende Vorſtellungen enthielt, ſo konnte man nur um ſich auszudrücken von zwei Mitteln eins wählen, entweder ſich ein neues Wort ſchaffen, oder wenn in einer andern Sprache ein ſolches vorhanden war, dies aufnehmen. Beides hat ſeine Unbequemlichkeiten. Wählt man das letztere, ſo verliehrt freilich die Reinheit der Schreibart, allein man hat auf der andern Seite den Vortheil, daß derjenige, der die Sprache kennt, aus welcher das Wort entlehnt iſt, um ſo leichter den dadurch bezeichneten Begrif damit verknüpft. — Nun ſind aber die höhern metaphyſiſchen Unterſuchungen ihrem Weſen nach nicht geeignet als Werke des Geſchmacks aufgeſtellt zu werden, eben ſo wenig als die Mathematik ſich dazu ſchickt, und daher wird man lieber auf Schönheit der Darſtellung Verzicht thun, wenn nur Richtigkeit und Beſtimmtheit des Ausdrucks ſtatt findet. —

Daß aber viele Männer, die ſich den ehrwürdigen Namen Philoſophen beilegen, dieſen Namen nicht verdienen, durch ihre eigene Schriften und Handlungen dieſe Wiſſenſchaft herabſetzen, und mit Recht den Tadel der Laien ſich zuziehen, kann nicht geleugnet werden. — Man hatte erwartet, die kritiſche Philoſophie würde den unnützen ſpitzfindigen Unterſuchungen ein Ende machen und man würde jetzt vielmehr darauf bedacht ſeyn, ſich im Felde der Erfahrung anzubauen und ſo von den von Kant aufgeſtellten Principien mannigfaltige nützliche Anwendungen machen;

Digitized by Google

allein noch in den neueſten Zeiten ſind Verſuche gemacht, Dinge zu erkennen, die für uns ewig unerkennbar bleiben müſſen, und es iſt wohl nicht zu leugnen, daß manche ſonſt mit vielem Scharfſinn angeſtellte Unterſuchungen mehr zu den unfruchtbaren Grübeleien gehören, als daß ſie eine ergiebige Ausbeute gewähren. — Ein anderer Tadel trift diejenigen, welche entweder leere Phantasmen für gehaltreiche Philoſopheme ausgeben, oder in einer gezwungenen, bilderreichen Sprache wichtige und minderwichtige Sätze der Philoſophie darſtellen. Wer wird es leugnen, daß jetzt viel Gegenſtände dieſer Wiſſenſchaft ſich in einem blühenden, redneriſchen Styl vortragen laſſen, und daß man ſehr oft zugleich das Herz erſchüttern, den Geſchmack befriedigen und den Verſtand überzeugen kann; aber man muß doch auch nicht vergeſſen, daß Deutlichkeit und Gründlichkeit die Haupterforderniſſe einer guten philoſophiſchen Darſtellung ſind, und daß ihnen die Schönheit des Vortrags aufgeopfert werden muß, wenn ſie zuſammen nicht verträglich ſind; daß die Forderungen der Einbildungskraft den Forderungen der Vernunft in dieſem Fall nachſtehen müſſen. — Die Philoſophie haßt alle Myſtik und daher iſt ihr die dunkle, geheimnißvolle, wortſchwere und oft inhaltloſe Schreibart mancher neuern Schriftſteller gradezu entgegen. — Solche Kunſtgriffe locken wohl Kinder am Verſtande mit offnem Munde zuzuhören, zu ſtaunen und zu bewundern; aber der zum Denken reife Mann zuckt mitleidig die Achſeln und ſpricht: wer nicht allen Fleiß anwendet, ſo zu ſchreiben, daß er verſtanden werden kann, verdient nicht verſtanden zu werden. Ich brauche es wohl nicht zu erinnern, daß hier blos von einer mit Vorſatz erzeugten Dunkelheit die Rede iſt. Wenn aber, wie das leider in den neueſten Zeiten der Fall war, Sätze, welche Sittlichkeit und ihre Schutzmauer Schicklichkeit zerſtören, mit redneriſchem Pomp als das höchſte Reſultat des menſchlichen Forſchens, oder in myſtiſches Dunkel gehüllt als hohe Weisheit der Eingeweihten darſtellt; wenn man ſinnlichen Genuß als hohe Tendenz

Digitized by Google

der Menſchheit aufſtellt und die Triebe des Thiers mit dem Namen des Göttlichen belegt, ſo erregt dies bittern Unwillen in der Bruſt jedes rechtlichen Menſchen. Auſſer dieſen ſpitzfindigen Grübeleien und dieſem hohltönenden Myſticismus hat der Philoſophie in neuern Zeiten wohl nichts mehr geſchadet, als die gänzliche inhumane, uncivilisirte Form, in welcher die ſogenannten Philoſophen ihre Streitigkeiten vor den Augen des Publikums geführt haben. Faſt alle Streitigkeiten dieſer Art ſind in neuern Zeiten nicht gegen die Sache, ſondern gegen die Perſonen geführt worden; der Sieg, der davon getragen wurde, gab keine Einſicht der Wahrheit, ſondern des Uebergewichts des Gegners; und alle dialektiſchen Kunſtgriffe, ſelbſt die gemeinſten wurden angewandt, um dieſen elenden Sieg, der zwar Staub erregte, aber keinen Glanz verſchafte, zu erhalten. — Die Wiſſenſchaft wurde verächtlich, weil die ſeyn wollenden Verehrer und Kenner derſelben ſich verächtlich zeigten und ſehr oft dem Publiko das komiſch-tragiſche Schauſpiel eines gelehrten Hahnenkampfs darboten. Was konnte man für die Bildung von einer Wiſſenſchaft erwarten, deren Verehrer gegen alle Civiliſirung ſündigten, keine Spur von Gefühl für das, was anſtändig iſt und ſich ſchickt, zeigten, und ſich vor den Augen des Volks mit Koth bewarfen.

Auch muß hier noch einer Klaſſe von Menſchen Erwähnung geſchehen, welche, um ihren Neigungen Vorſchub zu verſchaffen, die aller Moralität zum Grunde liegende Freiheit der Willkühr leugnen, Sittlichkeit und Religion für eine Chimäre erklären, jede Schrift, die dies zu beweiſen verſpricht, mit Beifall beehren und ſie verbreiten; auch wohl behaupten, dies ſei die wahre Ueberzeugung ſcharfſinniger Männer, die nur aus andern Urſachen das Gegentheil öffentlich behaupten. Auf ſolche Weiſe ſchaden ſie jenen Männern in den Augen derer, die die Behauptungen derſelben nicht kennen, um ihre Handlungen durch erdichtete Autorität zu beſchönigen. Ihr Unglaube geht bei ihnen von dem Begehrungsvermögen aus, und ihr Verſtand wird

durch die ſinnliche Neigung beſtochen; ſie zerſtören im Gebiet der Wahrheit, um bei dem Umſturz der Geſetzgebung der Vernunft unangefochten ihre Begierden befriedigen zu können. — Von dieſen ſich klugdünkenden Weltmännern ſind jene rechtlichen Leute wohl zu unterſcheiden, die zwar mit reinem Herzen die Wahrheit ſuchten, durch mancherlei Umſtände aber, die ihnen größtentheils nicht zuzurechnen ſind, den Weg zu derſelben verfehlten, und ſich überzeugt hielten, der Menſch ſei in eiſerne nie zu löſende Feſſeln einer blinden Naturnothwendigkeit geſchmiedet, und es fände für ihn keine Zurechnung, kein Werth oder Unwerth ſtatt. Dieſe Männer ſind zu bedauern, gewöhnlich aber erſtreckt ſich der Einfluß ihrer Ueberzeugung nur auf ihre Erkenntniſſe; in praktiſcher Hinſicht ſiegt, ihnen unbewußt, das Gefühl der Achtung für ein Geſetz, wodurch die Vernunft ſich für frei erklärt und ſich ihre Würde ſichert.

Endlich ſchadete auch wohl der guten Sache, daß viele Männer, deren Charakter vielleicht tadellos war, denen es auch an Erkenntniſſen nicht gebrach, mit ihrem Wiſſen und ihrer guten Geſinnung nicht die nöthige Klugheit verbanden. Ich weiß es wohl, grade in dem, was unſer Erkennen betrift, iſt der Drang, unſere Ueberzeugung andern mitzutheilen, ſehr ſtark. Wem durch Unterricht oder durch eignes Nachdenken die Schuppen vom Auge fielen und wer des ſchönen, freundlichen Sonnenlichts ſich erfreut, der wird gewiß den Drang fühlen, ſeinen im Finſtern tappenden Freund eines gleichen Glücks theilhaftig werden zu laſſen und dieſer Drang gehört gewiß zu den edlen Zügen im Bilde des Menſchen. Aber ſo edel dieſer Drang auch iſt, ſo muß er doch mit Klugheit befriedigt werden, wenn man nicht ſchaden will, ſtatt zu nutzen. Der ſchwache Magen verſchmäht derbe, nahrhafte Koſt und ſie kann ihm gefährlich werden; wer in der dumpfen Höle der Vorurtheile und des Aberglaubens erzogen worden, kann nicht, ohne zu erblinden und vielleicht auf immer ſeiner Augen beraubt zu werden, plötzlich das Licht der Sonne ſehen. Es iſt ein die Menſchheit ent=

Digitized by Google

ehrendes Bubenſtück, um irgend einen Preis die Wahrheit zu verkaufen und gegen ſeine Ueberzeugung zu reden; es iſt heilige Pflicht, da, wo es gilt, die Wahrheit zu ſagen, und ſollte ſie auch den Tod zur Folge haben; aber nicht jede Wahrheit muß zu jeder Zeit und an jedem Ort geſagt werden. So hat mancher trefliche Mann ſich bittere Vorwürfe zu machen, und ſeine Nation kann mit ihm rechten, daß er, hingeriſſen durch ſeinen Affekt, wenn gleich für Wahrheit und Recht, doch die Verbreitung des Lichts und des Guten auf mehrere Jahrzehende, und vielleicht noch weiter zurückgeſetzt hat.

Dieſe Darſtellung des Lobes und Tadels der Philoſophie und ihres Grundes und Ungrundes ſchien mir zu unſern Zeiten hier nicht am unrechten Ort. Wer nicht ganz fremd mit dem iſt, was unter ſeinen Augen vorgeht und nicht ſelbſt zu denen gehört, welche der vorhergehende Tadel trift, wird die Wahrheit des Geſagten zugeſtehen und Beiſpiele in Menge angeben können, welche die Richtigkeit der Behauptungen darthun.

So ſehr aber auch von und gegen die Anhänger der Philoſophie geſündigt worden, ſo hat doch die Wiſſenſchaft ſelbſt immer noch nichts von ihrem Intereſſe verlohren, und wird dies nie verliehren, ſo lange die Gottheit, die Unſterblichkeit der Seele und der freie Wille des Menſchen, auf welchen die Tugend und das Recht ſich ſtützen, Gegenſtände ſind, welche die Aufmerkſamkeit des denkenden, nicht blos genießenden Menſchen auf ſich ziehn. Belehrung über dieſe Gegenſtände aber findet man nur in der Philoſophie, und alſo wird ihr Studium immer ein großes Intereſſe bei ſich führen.

Das philoſophiſche Syſtem, welches Kant aufgeſtellt und das ihm einen unſterblichen Namen gemacht hat, hat auch in Rückſicht der oben genannten Gegenſtände manche neue und wichtige Stütze vorgetragen. Da ſelbſt die Gegner des Urhebers dieſes Syſtems ihm Scharfſinn und philoſophiſchen Geiſt zugeſtehen; da das Syſtem ſelbſt die

Digitized by Google

Aufmerkſamkeit des denkenden Theils des Publikums auf ſich gezogen, der Wunſch dies Syſtem näher kennen zu lernen ſich ſehr verbreitet hat, die meiſten Menſchen aber weder Zeit noch Kräfte genug haben, ſich an das Studium der Kantiſchen Schriften ſelbſt zu machen, ſo ſchien es mir nicht tadelnswerth, den Verſuch zu machen, die wichtigſten Sätze der Kantiſchen Philoſophie mit ihren Beweisgründen auf eine leichtfaßliche Art, für diejenigen, welche ſich dem Studio der Philoſophie nicht beſonders widmen, darzuſtellen. Der Leſer muß freilich nicht erwarten, daß dies Werk eine Lectüre zur bloßen Unterhaltung gewähren ſoll; trotz aller angewandten Mühe von Seiten des Verfaſſers, ſo deutlich als möglich ſich zu machen, wird immer der Vortrag noch einige Anſtrengung von Seiten des Leſers heiſchen. Ich fordre, um gehörig verſtanden zu werden, auch dieſe nur und die Kenntniß der nothwendigſten Sätze der Logik; zu der letztern kann mein größeres Lehrbuch der Logik, wie ich glaube, ohne ſonderliche Mühe verhelfen.

Zuerſt werde ich aber denn doch wohl ganz kurz ſagen müſſen, durch welches charakteriſche Merkmal ſich die Philoſophie des Kant von allen andern Syſtemen unterſcheidet.

Alle unſere Erkenntniſſe können nur von doppelter Art ſeyn, entweder ſie ſind ſinnlich, (zur Erfahrung gehörig,) oder ſie ſind überſinnlich (liegen über alle Erfahrung hinaus). Derjenige Theil der Philoſophie, der ſich mit überſinnlichen Gegenſtänden beſchäftigt, heißt Metaphyſik *). Zur Metaphyſik gehört z. B. die Lehre von

*) Man braucht den Ausdruck Metaphyſik in mehreren Bedeutungen. Die buchſtäbliche Erklärung iſt die wiſſenſchaftliche Erkenntniß, die nicht zur Erfahrung gehört. Der Ausdruck Erkenntniſſe, die nicht Erfahrungserkenntniſſe ſind, iſt aber zweideutig; entweder kann man darunter Erkenntniſſe überſinnlicher Gegenſtände, z. B. der Gottheit, Freiheit der Willkühr, Schöpfung der Welt ꝛc.

Digitized by Google

Gott, von der Unſterblichkeit der Seele, vom freien Willen, alles Dinge, die man nicht ſinnlich wahrnehmen kann. Was die empiriſche Philoſophie, die Philoſophie über Erfahrungsgegenſtände betrift, ſo iſt hier zwar, wie bei jeder Erkenntniß, Irrthum möglich, allein dieſer Irrthum kann leichter gehoben und der entſtandene Streit leichter beigelegt werden, weil die ſinnlichen Wahrnehmungen die vorgetragenen Sätze entweder beſtätigen oder widerlegen. Eine ganz andre Bewandniß hat es mit der Metaphyſik; hier können, weil die Gegenſtände derſelben zu keiner möglichen Erfahrung gehören, die vorgetragenen Sätze durch Erfahrung weder beſtätigt noch widerlegt werden; daher iſt Irrthum um ſo eher möglich und ein entſtandener Streit ſchwieriger beizulegen. Es liegt aber in der Natur des Menſchen, daß er ſchon bei der frühſten Ausbildung ſeines Geiſtes, den Boden der Erfahrung verläßt und ſich in den Gefilden der Metaphyſik anzubauen ſucht, über Gottheit, Entſtehung der Welt, Fortdauer nach dem Tode, Freiheit des Willens u. ſ. w. philoſophirt und träumt. Da nun, wie ich ſchon oben geſagt habe, die Erfahrung keinen Prüfſtein für die metaphyſiſchen Unterſuchungen abgeben kann, ſo baut in dieſem Felde jeder nach Gefallen ein Syſtem auf und hütet ſich blos gegen die logiſchen Regeln einen Verſtoß zu machen, damit ſein Gebäude innerlich zuſammen halte

verſtehen, oder man verſteht darunter Vorſtellungen, die nicht durch Empfindungen gegeben werden, ſondern ihren Grund in der Seele ſelbſt haben, aber entweder auf Gegenſtände der Erfahrung angewandt und dadurch zu Erkenntniſſen erhoben werden, oder gar zu keiner Erkenntniß eines Gegenſtandes dienen, ſondern einen anderweitigen Gebrauch fordern. Hieraus ergiebt ſich, wie man ſieht, eine doppelte Bedeutung des Worts Metaphyſik. Die Kantiſche Philoſophie leugnet die Möglichkeit einer ſolchen Wiſſenſchaft in erſterer Bedeutung, ſtellt aber in zweiter Bedeutung ſelbſt eine ſolche auf, und zwar eine Metaphyſik der Natur und eine Metaphyſik der Sitten. Wir haben im Text den Ausdruck in der erſtern Bedeutung genommen.

Digitized by Google

und keinen Widerſpruch in ſich ſchließe. Dies iſt denn auch, wie uns die Geſchichte der Philoſophie lehrt, von je an geſchehen; aber kaum war ein Syſtem metaphyſiſcher Sätze aufgeführt, ſo fand ſich ſchon jemand, der es über den Haufen ſtieß, welches ihm leicht werden mußte, weil das Syſtem nicht auf dem ſichern Boden der Erfahrung beruhte und beruhen konnte; allein der Zerſtörer des Syſtems baute gewöhnlich an die Stelle des eingeſtürzten ein neues, welches gar bald daſſelbe Schickſal hatte, von einem Gegner zerſtört zu werden. Natürlich war es, daß bei dieſen fruchtloſen Bemühungen, da ſich anzubauen, wo man ſo eben zerſtört hatte, endlich mehrere auf die Idee kamen, alle metaphyſiſche Unterſuchungen überhaupt für vergeblich zu halten, und das Daſeyn nichtſinnlicher Gegenſtände ſchlechthin zu leugnen, andere auch wohl noch weiter gingen und alle unſere Erkenntniſſe für ungewiß und für Täuſchung erklären. Ja dieſe Lehre der Skeptiker würde, durch die vergeblichen Bemühungen ihrer Gegner, der Dogmatiker, endlich einmal ein haltbares Syſtem der Metaphyſik aufzuführen, unterſtützt, noch weit mehr Anhänger erhalten haben, wenn nicht das moraliſche Gefühl, was in jedem ſo ſtark ſpricht, die Menſchen beſtimmt hätte, die Gebote der Tugend und des Rechts wenigſtens für unbezweifelt gewiß zu halten und ſie angetrieben hätte, ihre Bemühungen und ihren Fleiß auf die Erkenntniß nichtſinnlicher Gegenſtände zu wenden, und über Freiheit des Willens, Unſterblichkeit der Seele und Gottheit zu philoſophiren; wobei denn jeder die Hofnung und den Wunſch hegte, endlich ein haltbares Syſtem aufzuſtellen.

Man wird aus dem, was ich im Vorhergehenden geſagt habe, leicht einſehen, daß in Rückſicht der Metaphyſik alle Philoſophen, bis auf Kant, ſich in zwei große Partheien theilten, in die der Dogmatiker und in die der Skeptiker. Jene, zu welchen unter den Franzoſen ein Descartes, unter den Deutſchen ein Leibnitz und Wolf, unter den Engländern ein Baco von Verulam, ein Locke u. ſ. w. gehört,

Digitized by Google

führten Syſteme der Metaphyſik auf, und meinten, die Exiſtenz und die Eigenſchaften der Gottheit, die Unſterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens bewieſen zu haben. Die Skeptiker hingegen, wozu bei den Franzoſen ein Montaigne, ein Bayle und bei den Engländern ein David Hume, Berkley u. ſ. w. gehören, ſtellten ſich den Dogmatikern entgegen, theilten ſich aber in zwei Klaſſen, ſie beſtritten entweder blos die vorhandenen metaphyſiſchen Syſteme und zweifelten, daß man je über dieſe Gegenſtände zur Gewißheit kommen würde, oder ſie leugneten die Exiſtenz aller nichtſinnlichen Gegenſtände überhaupt, erklärten unſere Vorſtellungen von denſelben für erſchlichen, auch wohl alle unſere Erkenntniſſe für trügeriſchen Schein.

Dieſer unſelige Streit unter den Philoſophen, wo die eine Parthei durch das moraliſche Gefühl immer angetrieben wurde, ſich im Felde der Metaphyſik anzubauen, und die andere durch die prüfende Vernunft veranlaßt wurde, jenes Machwerk einzureißen, ein Streit, der zum Skandal derer, die nicht Philoſophen von Profeſſion waren, bis ins Unendliche ſich zu verlängern ſchien, iſt endlich von Kant beigelegt worden. Er hat nämlich gethan, was beide Partheien bis dahin immer unterlaſſen hatten, er hat die Unterſuchung angeſtellt, wie weit ſich das Gebiet unſerer Seelenvermögen erſtrecke, er hat die Grenzen derſelben ausgemeſſen, und beſtimmt, welche Gegenſtände und in wiefern ſie von uns erkannt werden können oder nicht. Dieſe Beſtimmung der Grenzen und des Gebiets unſerer Seelenvermögen, wie auch der in jedem Gebiet geltenden Geſetze, heißt Kritik, daher unterſcheidet man auch das neuere Syſtem durch den Namen der kritiſchen Philoſophie, von den beiden vorhergehenden, der dogmatiſchen und ſkeptiſchen. Beide Partheien, ſowohl die Dogmatiker als die Skeptiker ſtritten ſich über metaphyſiſche Gegenſtände, aber keine von beiden hatte die Frage aufgeworfen: welche Gegenſtände ſind überhaupt für uns erkennbar und welche nicht? und die erkennbaren Gegenſtände, inwiefern erkenne ich ſie? mit

Digitized by Google

andern Worten, ſie hatten das Erkenntnißvermögen überhaupt noch nicht kritiſirt. Es fällt aber in die Augen, daß vor dieſer angeſtellten Unterſuchung für die Metaphyſik nichts zu thun iſt. Geſetzt es fände ſich, daß alle Gegenſtände überhaupt, die zu keiner möglichen Erfahrung gehören, für uns gar nicht erkennbar wären, ſo werden beide Partheien Unrecht haben; die dogmatiſche, die uns das Daſeyn ſolcher Gegenſtände beweiſen und von den Eigenſchaften derſelben unterrichten will; und diejenige ſkeptiſche, die uns das Nichtſeyn derſelben darthun will. Weniger mangelhaft würde die Philoſophie desjenigen Skeptikers ſeyn, der die vorhandenen metaphyſiſchen Syſteme blos beſtreitet, ohne ſich weiter auf Behauptungen einzulaſſen, allein ſeine Philoſophie gewährt keinen ſichern Ruhepunkt für die Vernunft, weil ſie unaufhörlich auf die Forderung des Dogmatikers, ſein neues Syſtem zu prüfen, ſich bereit halten muß, ihr Geſchäft von neuem anzufangen, eine Forderung, die ſie nie von der Hand weiſen kann, weil ſie die Möglichkeit ein dogmatiſches Syſtem der Metaphyſik aufzuſtellen nicht leugnet, (und aus dem Umſtande, daß es bisher den Dogmatikern mit einem ſolchen Syſtem noch nicht hat glücken wollen, auch nicht leugnen kann); an neuen Syſtemen der Metaphyſik aber wird es, wenn keine Kritik des Erkenntnißvermögens vorausgeht, bei dem Drange der praktiſchen Vernunft durch das moraliſche Gefühl über Gottheit, Freiheit und Unſterblichkeit zu denken, und über dem Hange der Menſchen in den luftigen Gefilden des Ueberſinnlichen herumzuſchwärmen, nicht fehlen. — Nach dieſer kleinen Vorerinnerung gehe ich zu unſern Unterſuchungen ſelbſt fort.

Kant bemerkt ſehr richtig, daß das Ziel der Wißbegierde eines jeden vernünftigen, denkenden Menſchen ſich am Ende auf folgende drei Fragen zurückführen laſſe:

1. Was kann ich wiſſen?
2. Was ſoll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Digitized by Google

Der Verfaſſer dieſer Schrift würde alſo ſeinen Zweck erreicht haben, wenn er dem Leſer auf eine faßliche Art befriedigende Antwort auf dieſe drei Fragen ertheilte.

Allein ehe ich zur Beantwortung der Fragen ſelbſt ſchreite, will ich meine Leſer nur mit wenigem auf die Wichtigkeit dieſer Fragen und ihrer Beantwortung aufmerkſam machen, damit ſie mit uns dem Manne danken, der ſeine Zeit und Kraft darauf verwandte, ſie zu beantworten, und der in ſeinen Bemühungen ſo glücklich war.

Was kann ich wiſſen? Dieſe Frage läßt ſich auch ſo ausdrücken, welches iſt die Grenze, wodurch die Gegenſtände beſtimmt werden, von denen ich Erkenntniß erlangen kann? In wie fern kann ich von ihnen etwas erkennen und welchen Grad der Gewißheit iſt mein Wiſſen über Gegenſtände verſchiedener Art fähig? Meine Leſer ſehen leicht ein, daß durch eine beſtimmte und ſichere Beantwortung dieſer Fragen unſern Erkenntnißkräften ein Feld angewieſen wird, wo ſie ſich ſicher anbauen und wir von unſerer angewandten Mühe Früchte erwarten können, dahingegen ohne ſichere Beſtimmung der Grenzen des Gebiets der für uns erkennbaren Dinge wir leicht in Gefahr gerathen, viel Zeit und Kraft zu verſchwenden, um Dinge erkennen zu lernen, die ihrer Natur nach für uns ewig unerkennbar bleiben müſſen. Wie viele haben nicht einen großen Theil ihres Lebens damit zugebracht, um zu beſtimmen, welchen Einfluß höhere Geiſter auf die Menſchen und ihre Schickſale haben, und welcher Mittel man ſich bedienen müſſe, um ſie zu Sklaven unſeres Willens zu machen, man hat große Bücher darüber geſchrieben und manchem ſchwachen Manne den Kopf verwirrt; aller dieſer Unſinn würde weggefallen ſeyn, wenn man durch die Beantwortung der Frage: was kann ich wiſſen? erkannt hätte, das Daſeyn höherer Geiſter und ihr Einfluß auf uns gehört in das Feld von Gegenſtänden, die für uns ſchlechterdings unerkennbar ſind und unſer Wiſſen davon kann immer höchſtens nur Muthmaßung bleiben.

Digitized by Google

Die zweite Frage: was ſoll ich thun? iſt die wichtigſte von allen. Ich kann es allenfalls aufgeben, über gewiſſe Gegenſtände der Erkenntniß entſcheiden zu wollen, aber ich muß genau beſtimmen, was ſoll ich, was darf ich thun? oder ich ſinke in die Klaſſe der unvernünftigen Thiere herab, deren ganzes Leben in der Befriedigung ihrer ſinnlichen Antriebe beſteht. - Durch die Beantwortung dieſer Frage wird genau beſtimmt, was Recht und unrecht, Pflichtmäßig und Pflichtwidrig, Tugend und Laſter ſei? und obgleich der Menſch in ſich ſelbſt ſeine Vernunft als einen heiligen Geſetzgeber hat, obgleich das durch ſie in ihm erzeugte moraliſche Gefühl ihn auf das aufmerkſam macht, was er als ein ſittliches Weſen zu thun und zu laſſen habe, ſo wird er doch nur dann erſt ſicher ſeyn, ſich bei ſeinen moraliſchen Handlungen nicht geirrt zu haben, wenn er das Geſetz der Vernunft, nach welchem er die Sittlichkeit oder Unſittlichkeit einer Handlung beurtheilen ſoll, deutlich erkennt, ſo wie nur derjenige gewiß weiſs, er habe keinen Sprachfehler gemacht, der die Regel des richtigen Sprachgebrauchs, nach welcher er geſprochen hat, angeben kann. — Und grade jetzt, in dieſen gefährlichen Zeitläuften, muß man die Beantwortung dieſer Frage den Menſchen recht ans Herz legen; denn Menſchengeſchlecht kann nur dadurch geholfen werden, es kann aus dieſer furchtbaren Criſis nur dadurch glücklich herauskommen, daß es moraliſcher werde und ſeinen Eigennutz den Forderungen des allgemeinen Beſtens und der Sittlichkeit und Tugend aufopfere.

Wer den Sinn der dritten Frage wohl gefaßt hat, wird die Wichtigkeit der Beantwortung derſelben leicht einſehen; ſie iſt mit der einerlei: darf ich hoffen, daß es nach dem Tode ein Leben giebt, wo jeder mit Gerechtigkeit den Lohn für ſeine Thaten empfängt und wo wir uns immer mehr und mehr dem Ziele nähern, was die Vernunft für unſere Tugend und für unſer Glück uns aufgeſteckt hat? oder iſt mit dem Hinſterben unſers Körpers al-

Digitized by Google

les aus und jene frohe Hofnung der Unſterblichkeit ein bloßes Hirngeſpinſt, ein Schattenbild, das bei dem Lichte der Vernunft verſchwindet? und wenn ich die Unſterblichkeit der Seele hoffen darf, welches Recht habe ich dazu und wie groß iſt der Grad der Gewißheit, den meine Ueberzeugung davon erhalten kann? Giebt es einen heiligen Geſetzgeber, einen gütigen Regierer der Welt, einen gerechten Richter freier Weſen, von dem ich mit Sicherheit erwarten kann, er werde, wenn meine Geſinnungen rein ſind, die Handlungen, welche aus ihnen fließen und deren Folgen nicht in meiner Gewalt ſind, zu einem wünſchenswerthen Ziele lenken? Mit welchem Recht darf ich ſolche Hofnungen hegen?

Digitized by Google

Erſter Abſchnitt.

Beantwortung der Frage: was kann ich wiſſen?

Zu einer jeden Erkenntniß wird nothwendig eine Vorſtellung erfordert; die Erkenntniß eines Gegenſtandes, von dem ich doch keine Vorſtellung habe, iſt ein Widerſpruch. Dies fällt in die Augen. Aber eben ſo ſehr leuchtet ein, daß eine jede Vorſtellung als eine ſolche noch keine Erkenntniß iſt; ich ſtelle mir jetzt einen Pallaſt vor, deſſen Wände maſſives Silber ſind, niemand wird leugnen, daß ich eine ſolche Vorſtellung habe, aber doch wird auch niemand behaupten, ſie ſei Erkenntniß; wenn ich hingegen eine Vorſtellung vom königlichen Schloſſe in Berlin und deſſen Eigenſchaften habe, ſo ſagt jedermann, ich habe eine Erkenntniß deſſelben. Worin liegt es nun, daß ich nicht die erſte Vorſtellung, wohl aber die zweite Erkenntniß nenne? Die erſte, antwortet man, iſt leer, eine bloße Vorſtellung ohne Gegenſtand; die zweite hingegen hat einen Gegenſtand, den ſie vorſtellt, auf den ſie ſich bezieht. Erkenntniß alſo findet nur ſtatt, wo die Vorſtellung auf einen wirklichen Gegenſtand bezogen wird.

Wie kömmt der Menſch auf die Vorſtellung eines Gegenſtandes, d. h. auf die Vorſtellung von Etwas, was ſowohl von ihm ſelbſt, der ſich etwas vorſtellt, (dem Vorſtellenden, Subjekt der Vorſtellung) als von ſeiner Vorſtellung, die ihm angehört, in ihm ſich findet, unterſchieden

iſt? Wir wollen zu unſern vorigen Beiſpielen zurückkehren. Bei der Vorſtellung des Schloſſes mit ſilbernen Wänden, werde ich inne, daß es ganz in meiner Willkühr ſteht, mir die Wände auch aus Gold, Marmor, Porphyr oder wie es mir behagt, vorzuſtellen, daß ich ferner an der ganzen Vorſtellung abändern kann, was ich will. So iſt es nicht mit meiner Vorſtellung des königlichen Schloſſes in Berlin, wenn ich vor demſelben ſtehe und es anſehe, mag ich immerhin wollen, die Wände aus Silber oder Marmor ſehen, ich ſehe ſie darum doch nicht ſo; ich kann an der ganzen Vorſtellung nichts ändern, alles iſt in ihr beſtimmt und nichts meiner Willkühr überlaſſen. Diejenigen Vorſtellungen, bei welchen ich mir bewußt werde, daß ſie ihren Grund in mir als Vorſtellenden, in meiner Willkühr haben, kann ich eben deswegen keinen Gegenſtand beilegen, und ſie für Erkenntniſſe gelten laſſen. Bei den Vorſtellungen hingegen, wo ich mir bewußt werde, daß ich ſie weder durch meine Willkühr hervorbringen noch abändern kann, ſuche ich den Grund zu dieſer Vorſtellung nicht blos in mir, ſondern ich leite ſie von Etwas außer mir, von einem Gegenſtande ab, und daher behaupte ich auch, durch eine ſolche Vorſtellung, Erkenntniß des Gegenſtandes zu erhalten. — Selbſt wenn ich mich mir vorſtelle, werde ich inne, daß ich die Vorſtellung meiner Selbſt nicht nach Willkühr hervorbringe, daß ſie mir gegeben wird, daß ich an ihr nichts willkührlich abändern kann, ſo gern ich es auch vielleicht möchte. Ich werde mir z. B. bewußt, daß ich zum Zorn geneigt bin, alle meine Wünſche mich nicht ſo finden, geben meiner Vorſtellung von mir ſelbſt doch nicht das Merkmal der Sanftmuth; ferner behaupten wir mit Recht, wer ſich ſich ſelbſt vorſtellt, wie es ihm beliebt, kann nicht ſagen, daß er durch dieſe Vorſtellung ſich erkennt.

Erkenntniſſe wären alſo objektive, nicht blos ſubjektive Vorſtellungen. Wir ſetzen bei Erkenntniſſen Gegenſtände voraus, und leiten die Vorſtellungen, die zu dieſen Erkenntniſſen von Gegenſtänden als ihren Gründen ab. Daß

hierbei Irrthum ſtatt finden, daß man fälſchlich ſubjektive Vorſtellungen für objektiv halten kann (wie dies z. B. im Traume, beim Phantaſiren u. ſ. w. der Fall iſt), und wie man es anzufangen habe, um einen ſolchen Schein aufzudecken, dies alles gehört nicht hieher.

Alle unſere Erkenntniſſe können nur von doppelter Art ſeyn, entweder ſie beziehen ſich auf Gegenſtände, die auf irgend eine Art von uns wahrgenommen werden können (die man erfahren kann), oder ſie beziehen ſich auf Gegenſtände, die über alle Erfahrung hinaus liegen. So ſind die Beſchreibungen aus der Naturgeſchichte, die Kenntniß der Krankheiten und ihrer Heilmittel, die Geſchichte, die Beſchreibung des Menſchen ſeiner körperlichen und geiſtigen Natur nach u. ſ. w. Gegenſtände der Erfahrung; die Gottheit aber, die Unſterblichkeit der Seele, die ganze Welt (nicht blos ein Theil derſelben, denn den nehmen wir durch unſere Sinne wahr) ſind Gegenſtände, die über alle Erfahrung hinaus liegen, und die von uns auf keine Art je wahrgenommen werden können. Unſere Frage alſo: was kann ich wiſſen? wird in zwei andere Fragen aufgelöſt: was kann ich von Gegenſtänden der Erfahrung wiſſen? und was kann ich von ſolchen Gegenſtänden wiſſen, die über alle Erfahrung hinausliegen? Von Gegenſtänden der Erfahrung weiß ich etwas, das leidet keinen Zweifel, alſo hier darf ich nur beſtimmen, wie iſt das beſchaffen, was ich von ihnen weiß? Bei den Gegenſtänden aber, die über alle Erfahrung hinausliegen, tritt erſt die Frage ein, kann ich von ihnen überhaupt etwas wiſſen, ehe ich zur Beantwortung der andern Frage fortſchreite, was weiß ich von ihnen?

Ueber Erkenntniß der Gegenſtände der Erfahrung.

Wir unterſcheiden unſere Erkenntniß eines Gegenſtandes von dem Gegenſtande ſelbſt, der von uns erkannt wird;

Digitized by Google

wir unterſcheiden unſere Erkenntniß eines Hauſes von dem Hauſe, von dem wir die Erkenntniß haben. Sollen wir von einem Gegenſtande der Erfahrung ſelbſt unmittelbar eine Erkenntniß bekommen, ſo müſſen wir denſelben wahrnehmen, und dies kann nur dadurch geſchehen, daß der Gegenſtand auf uns einwirkt und eine Veränderung des Gemüths in uns hervorbringt, die wir Empfindung nennen, und welche nun der Grund der Vorſtellung des Gegenſtandes wird. Ein Beiſpiel wird die Sache deutlicher machen. Es will jemand, daß ich von dem Zeughauſe in Berlin, das ich noch nicht geſehen habe, eine unmittelbare Vorſtellung erhalten ſoll, und führt mich zum Zeughauſe hin. Das Zeughaus wirkt nun auf mein Auge ein und bringt dadurch eine Veränderung in meinem Gemüthe, Empfindung, hervor, dieſe wird der Grund meiner Vorſtellung des Zeughauſes, und ich nehme daſſelbe wahr. Daß der Gegenſtand, den ich wahrnehmen ſoll, durch ſeine Einwirkung eine Veränderung des Zuſtandes meines Gemüths hervorbringen muß, wird vielleicht nicht gleich jedem ſo ganz einleuchtend ſeyn, allein man bedenke, daß wenn der Anblick des Zeughauſes keine Veränderung in mir hervorbrächte, ſo würde mein Zuſtand in den beiden Fällen, daß ich das Zeughaus ſehe oder nicht ſehe, gleich ſeyn und es wäre ja alsdann kein Grund vorhanden, warum ich jetzt die Vorſtellung von dem Zeughauſe habe und vorher nicht.

Wenn ich von unmittelbaren Vorſtellungen, die mir durch den Gegenſtand ſelbſt gegeben werden, rede, ſo verſtehe ich nicht blos Wahrnehmungen durch den Sinn des Geſichts darunter, ſondern auch die Wahrnehmungen durch alle andere Sinne; ich nehme wahr, daß mein Freund die Flöte bläſt, da ich die Töne deſſelben höre; ich nehme den Geſchmack der Auſter wahr, die ich eſſe, den Geruch des Räucherwerks, das ich rieche u. ſ. w. Von allen dieſen Wahrnehmungen gilt, was ich eben geſagt habe, der wahrgenommene Gegenſtand wirkt auf ein Sinnenwerkzeug meines Körpers, Auge, Ohr u. ſ. w. ein, und bringt dadurch

Digitized by Google

eine Veränderung in meinem Gemüthe hervor, die der Grund von der Vorſtellung des Gegenſtandes wird. —

Aber nicht blos Gegenſtände, die von mir verſchieden ſind, kann ich ſo unmittelbar wahrnehmen, ſondern ich habe auch unmittelbare Vorſtellungen meines innern Zuſtandes, ich nehme wahr, daß ich traurig, froh, beherzt, muthlos u. ſ. w. bin, und auch dieſe Wahrnehmungen ſind nur dadurch möglich, daß ich in dieſem Zuſtande auf mich ſelbſt einwirke, eine Veränderung in mir hervorbringe, die nun der Grund der Vorſtellung dieſes Zuſtandes iſt. Freilich iſt hier die Einſicht ſchwerer, als bei den Wahrnehmungen von Gegenſtänden, die von uns verſchieden ſind; es iſt uns kein Sinneswerkzeug bekannt, vermittelſt welches wir auf uns ſelbſt einwirken; aber daß doch der Zuſtand, den wir wahrnehmen ſollen, auf uns einwirken muß, erhellt daraus, daß wir die Vorſtellung unſers Zuſtandes von unſerm Zuſtande ſelbſt unterſcheiden; ich unterſcheide, daß ich wahrnehme, ich bin traurig, von dem Zuſtande meiner Traurigkeit. Der Grund der Vorſtellung meines Zuſtandes iſt ein neuer Zuſtand, der durch die Einwirkung des erſten Zuſtandes hervorgebracht wird; daß ein neuer Zuſtand entſteht, wenn ich meinen vorhandenen Zuſtand betrachte, ergiebt ſich auch daraus, daß man ſich ſelbſt beobachtet, ruhiger wird. Wie es möglich iſt, daß man ſich ſelbſt betrachten, oder daß das Gemüth auf ſich ſelbſt einwirken kann, iſt freilich für uns unerklärbar, aber die Unerklärbarkeit hebt die Wirklichkeit nicht auf; es giebt tauſend Dinge, die wir nicht einſehen und begreifen und die nichts deſtoweniger wirklich ſind.

Das Vermögen der Seele, Wahrnehmungen von Gegenſtänden zu haben, nennen wir Sinn, den man mit den Sinneswerkzeugen, die körperlich ſind, nicht verwechſeln muß. Das Vermögen des Gemüths zu ſehen, iſt der Sinn des Geſichts, das Auge iſt das körperliche Werkzeug, vermittelſt welches wir Geſichtsvorſtellungen haben (das Organ des Geſichts), das Organ des Gehörs iſt das Ohr ꝛc.

Digitized by Google

Da nun die Gegenſtände, die wir wahrnehmen, wie oben gezeigt worden, von doppelter Art ſind, Gegenſtände, die von unſerm Ich verſchieden ſind, und Zuſtände unſers Ichs, von denen wir die erſtern äußere, die andern innere nennen, und beide Arten auf eine verſchiedene Weiſe wahrgenommen werden, ſo giebt es auch einen doppelten Sinn, einen äußern und einen innern; jener giebt uns unmittelbare Vorſtellungen von äußern Gegenſtänden, wozu auch unſer Körper gehört, dieſer von den Zuſtänden und Veränderungen unſers Gemüths. Ich nehme durch meinen äußern Sinn wahr, daß ich mich im Opernhauſe befinde, daß ſo eben ein Chor geſungen wird, daß man räuchert, daß der Apfel, den ich eſſe, ſauer, und die Bank, worauf ich ſitze, hart iſt; durch meinen innern Sinn aber nehme ich wahr, daß mir die Oper mißfällt und daß ich Langeweile habe. —

Die Vorſtellungen, die mir der Sinn (ſowohl der äußere als der innere) liefert, nennt man Anſchauungen. Eine Anſchauung hat folgende Eigenſchaften: erſtlich bezieht ſie ſich unmittelbar auf einen Gegenſtand und zweitens ſtellt ſie nur einen Gegenſtand vor. Den Anſchauungen ſtehen die Begriffe entgegen, worunter man Vorſtellungen verſteht, die ſich nicht unmittelbar, ſondern erſt vermittelſt Anſchauungen auf Gegenſtände beziehen, und die auch nicht blos einen, ſondern mehrere Gegenſtände vorſtellen. Die Vorſtellungen von dem Manne, den ich jetzt ſehe, von dem Tone der Geige, den ich jetzt höre, von dem Zuſtande des Nachdenkens in dem ich mich jetzt befinde, ſind insgeſammt Anſchauungen, ſie beziehen ſich nur auf einzelne Gegenſtände, auf einen beſtimmten Mann, einen beſtimmten Ton, einen beſtimmten Zuſtand und zwar iſt dieſe Beziehung unmittelbar. Hingegen die Vorſtellungen Mann, Ton, Zuſtand ſind keine Anſchauungen, ſondern Begriffe, ſie beziehen ſich auf mehrere Gegenſtände, es giebt mehrere Männer, mehrere Töne, mehrere Zuſtände, und ihre Beziehung auf einen Gegenſtand iſt nicht

Digitized by Google

unmittelbar, eben weil ſie auf mehrere paſſen, ſondern geſchieht erſt vermittelſt Anſchauungen. *)

Aus dem oben Geſagten, ergiebt ſich, daß die Anſchauungen, die uns der Sinn liefert, dadurch entſpringen, daß Gegenſtände auf uns einwirken. Ein Gegenſtand, der auf uns einwirkt, eine Empfindung in uns hervorbringt, iſt für uns **gegenwärtig**. Alſo kann man den Sinn auch ſo erklären: er iſt das Vermögen der Anſchauungen gegenwärtiger Gegenſtände. Wir haben aber auch Anſchauungen von Gegenſtänden, die nicht gegenwärtig ſind (nicht auf uns einwirken); ſo habe ich z. B. eine Vorſtellung vom verſtorbenen König Friedrich II. von Preußen, und dieſe Vorſtellung iſt eine Anſchauung, denn ſie bezieht ſich nur auf einen Gegenſtand und zwar unmittelbar. Das Vermögen Anſchauungen auch ohne Gegenwart der Gegenſtände zu haben, nennen wir **Einbildungskraft**. Beide, Sinn und Einbildungskraft als das Vermögen der Anſchauungen belegt man mit dem Namen der **Sinnlichkeit** oder des **untern Erkenntnißvermögen**, weil wir es mit den Thieren gemein haben; ſo wie man das Vermögen der Begriffe **Verſtand** oder auch das **obere Erkenntnißvermögen** nennt, weil wir es den Thieren abſprechen und uns Vorzugsweiſe beilegen.

Wir wollen jetzt die Vorſtellungen, die uns von Gegenſtänden der Erfahrung durch die genannten Vermögen gegeben werden, näher unterſuchen.

Wenn auch zugeſtanden wird, daß die Anſchauung, die mir der Sinn, (gleich viel ob es der äußere oder innere iſt), von einem Gegenſtande liefert, von dem Gegenſtande ſelbſt abhängig iſt, der auf den Sinn einwirkt und eine Empfindung in mir hervorbringt, ſo entſteht doch die Fra-

*) Ich brauche wohl nach dem was über Anſchauungen geſagt iſt, nicht zu erinnern, daß man dieſen Ausdruck, nicht blos wie die Bezeichnung zu ſagen ſcheint, von unmittelbaren Vorſtellungen des Geſichts, ſondern von allen unmittelbaren Vorſtellungen ohne Unterſchied braucht.

Digitized by Google

ge, ob die Anſchauung des Gegenſtandes, die ich durch den Sinn erhalte, allein vom Gegenſtande abhängig iſt, oder ob auch der Sinn etwas dazu beiträgt, weil außer dem Gegenſtande zur Anſchauung noch das Anſchauungsvermögen, der Sinn, erforderlich iſt. Es läßt ſich zum voraus vermuthen, daß das letztere der Fall ſeyn müſſe, denn ganz gewiß würde ich eine andere Vorſtellung erhalten, wenn mein Sinn eine andere Beſchaffenheit erhielte, ob gleich der Gegenſtand, der auf ihn einwirkt, derſelbe bliebe, ſo wie umgekehrt meine Vorſtellung geändert wird, wenn bei unverändertem Sinn der Gegenſtand wechſelt.

Wie wird ſich aber herausbringen laſſen, was bei den durch den Sinn gegebenen Vorſtellungen dem Sinn, und was deu Gegenſtänden zukömmt?

Da der Sinn unverändert bleibt, auf denſelben aber verſchiedene Gegenſtände einwirken, ſo wird, was an allen Anſchauungen, die der Sinn giebt, ſich finden muß, das Unwandelbare an denſelben von dem Sinne ſelbſt herrühren, ſo wie alles Veränderliche in der Anſchauung ſeinen Grund in der Empfindung hat, die durch den einwirkenden Gegenſtand hervorgebracht wird. Wir wollen jetzt eine durch den äußern Sinn gegebene Vorſtellung nehmen, um den Verſuch an ihr zu machen, das Veränderliche von dem Unwandelbaren zu unterſcheiden. Ich ſehe die Statue des Kurfürſten auf der langen Brücke in Berlin, und finde, veränderlich iſt an ihr: ſie könnte größer oder kleiner ſeyn, ſie könnte eine andere Farbe haben, ſie könnte aus einem andern Stoffe, aus Holz, Marmor u. ſ. w. ſeyn, ſie könnte eine rauhe Oberfläche haben u. ſ. w. Aber bei allem Veränderlichen an ihr finde ich doch, daß ſie immer irgendwo, d. h. in einem Theile des Raums ſeyn muß. Folglich iſt das räumlich ſeyn, dasjenige in der Anſchauung der Bildſäule, was durch den äußern Sinn gegeben wird. Was ſo eben von der Anſchauung der Statue des großen Kurfürſten geſagt worden, gilt, wie man ſich bald überzeugen wird, von allen Anſchauungen des äußern Sinns. Dies

Digitized by Google

erhellet auch daraus, daß wir, wenn jemand uns erzählt, er habe einen unbekannten Gegenſtand wahrgenommen, ſchon voraus als nothwendig beſtimmen, der Gegenſtand müſſe ſich irgendwo im Raume befinden, ſo wie wir mit völliger Gewißheit zum voraus beſtimmen, daß alle unſere künftigen äußern Anſchauungen uns ſchlechterdings immer Gegenſtände im Raume vorſtellen werden, ob wir gleich über ihre ſonſtigen Eigenſchaften, was ſie für eine Farbe, Größe, Geruch u. ſ. w. haben, nichts zu beſtimmen wagen können. —

Eben dieſelbe Unterſuchung können wir nun auch bei den Wahrnehmungen des innern Sinns anſtellen, um auszumitteln, ob nicht auch in ihnen ſich etwas findet, was nicht in dem einwirkenden Zuſtand, ſondern in dem innern Sinne gegründet iſt, und da finden wir denn, ſo verſchieden auch die Vorſtellungen ſeyn mögen, die uns der innere Sinn liefert, ſo kommen ſie doch alle darinn überein, daß ich die Vorſtellung zu irgend einer Zeit gehabt haben muß, und das Seyn in der Zeit wird alſo das in den Vorſtellungen des innern Sinns ſeyn, was der innere Sinn ſelbſt dazu hinzuthut; ich kann mit Sicherheit vorausſetzen, daß jeder neue, mir bisher unbekannte Zuſtand des Gemüths, in den ich verſetzt werde, wenn er von mir wahrgenommen wird, zu irgend einer Zeit ſeyn muß, wenn ich auch gleich nichts weiter von ihm ausſagen kann.

Raum und Zeit ſind alſo Vorſtellungen, die nicht in den einwirkenden Gegenſtänden, ſondern in unſerm Erkenntnißvermögen, auf das eingewirkt wird, (in unſerm Sinn) gegründet ſind; der Raum iſt im äußern, die Zeit im innern Sinn gegründet. — Um mich eines Gleichniſſes zu bedienen, das freilich ſehr ſinnlich iſt, und alſo ſeiner Natur nach ein wenig ſtark hinken muß, ſo iſt es mit unſern ſinnlichen Wahrnehmungen, wie mit den Abdrücken eines Petſchafts in Siegellack. Der Abdruck iſt das Produkt aus dem Siegellack und Petſchaft, beide haben dazu mitgewirkt; auf ähnliche Weiſe ſind unſre Wahrnehmungen Pro-

dukte des Sinns und des einwirkenden Gegenſtandes, und beide haben dazu mitgewirkt. Soweit paßt das Gleichniß, allein bei dem Abdrucke kann ich das Siegellack auch ohne die Form, die ihm das Petſchaft ertheilte, wahrnehmen; bei unſern Wahrnehmungen durch den Sinn aber, kann ich das was der Sinn dazu beiträgt, Raum und Zeit, nicht ſcheiden, und ſo allein erhalten, was der Gegenſtand liefert, denn die Wahrnehmung kann immer nur durch den Sinn geſchehen, und muß alſo auch immer das Merkmal enthalten, was in dem Sinn gegründet iſt. — Ich kann mir freilich wohl den leeren Raum und die leere Zeit vorſtellen, aber wahrnehmen kann ich ſie ebenfalls nicht.

Da die Lehre von Raum und der Zeit, beim Anfange des Studiums der kritiſchen Philoſophie gewöhnlich viel Schwierigkeiten macht, ſo will ich bei derſelben noch einen Augenblick verweilen. Unſere Fragen über Raum und Zeit laſſen ſich auf zwei zurück führen: einmal, zu was für eine Art von Vorſtellungen gehören die Vorſtellungen von Raum und Zeit? ſind es Anſchauungen oder Begriffe? und zweitens, was für einen Urſprung haben ſie? werden ſie durch den Gegenſtand gegeben und beruhen ſie alſo auf Empfindung, oder ſind ſie im Gemüthe ſelbſt gegründet? mit andern Worten: ſind ſie empiriſchen Urſprungs? (a posteriori?) oder a priori?

Um dieſe Fragen zu beantworten, müſſen wir zuförderſt die Vorſtellungen, Raum und Zeit näher kennen lernen. Wenn wir vom Raum reden, ſo verſtehen wir darunter den einigen, unendlichen Raum, von dem alle andere Räume, alſo auch die wir dadurch wahrnehmen, daß Körper ſie erfüllen, Theile ſind, ſie entſtehen durch Begränzung des unendlichen Raums. Eben ſo ſtellen wir uns die Zeit als einig und unendlich vor, und alle Zeiten, die wir wahrnehmen, ſind Theile dieſer unendlichen Zeit. Wir wollen, um Verwirrung vorzubeugen, den Raum von dem hier die Rede iſt, den abſoluten Raum, und eben ſo die Zeit, die abſolute Zeit nennen, und ſie dadurch von

Digitized by Google

den Vorſtellungen der Räume und der Zeiten unterſcheiden, die wir durch ſinnliche Wahrnehmungen erhalten, und denen wir den Namen der empiriſchen Räume und Zeiten geben wollen.

Es frägt ſich alſo zuerſt: ſind dieſe Vorſtellungen des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit Anſchauungen oder Begriffe?

Die Vorſtellung des Raums iſt kein Begriff, ſondern eine Anſchauung, dies erhellt aus folgenden Gründen:

1) Ein Begriff kömmt mit einer Anſchauung darin überein, daß beides einzelne Vorſtellungen ſind, ſie unterſcheiden ſich aber darin von einander, daß durch einen Begriff alle Gegenſtände einer Art oder Gattung, durch Anſchauung aber nur ein beſtimmter einzelner Gegenſtand vorgeſtellt wird. Je mehr Merkmale man zu einem Begriffe hinzufügt, (je beſtimmter man ihn macht) deſto kleiner wird allerdings die Sphäre von Gegenſtänden, welche durch ihn gedacht wird, da aber die Anzahl der möglichen Merkmale unendlich groß iſt, ſo wird der Begriff, ſo viel Merkmale ich auch in ihm verbinde, dennoch immer in Rückſicht auf unendlich viel andere Merkmale unbeſtimmt bleiben müſſen und alſo auf mehr als einen Gegenſtand paſſen. Ganz anders iſt es mit der Anſchauung, ſie ſtellt nur einen Gegenſtand vor. Die Vorſtellung des Einen unendlichen Raums iſt alſo eine Anſchauung.

2) Wenn die Vorſtellung des abſoluten Raums ein Begriff wäre, ſo müßte ſie die Vorſtellungen, aus denen ſie entſtanden wäre, unter ſich enthalten, d. h. in ihnen ganz als Merkmal angetroffen werden. So iſt z. B. der Begriff, Thier, der von den Säugethieren, Vögeln, Fiſchen u. ſ. w. abgezogen worden, und der auf dieſe genannten Vorſtellungen ſich bezieht, ganz in jeder derſelben enthalten. In der Vorſtellung Säugthier findet ſich die ganze Vorſtellung Thier, als Merkmal (Theilvorſtel-

Digitized by Google

lung); dies gilt auch von den Vorſtellungen, Vögel, Fiſche u. ſ. w. Dieſem zu Folge müßte alſo auch die Vorſtellung des unendlichen abſoluten Raums ſich ganz in den Vorſtellungen der Räume finden, die wir durch Erfahrung erkennen. Man ſieht aber leicht ein, daß gerade das Gegentheil ſtatt findet, die Räume, in denen wahrgenommene Körper ſich finden, ſind Theile des unendlichen Raums; ſie ſind in ihm, er iſt nicht in ihnen enthalten. —

5) Müßte, wenn die Vorſtellung des unendlichen Raums als Begriff aus den empiriſchen Räumen entſprungen wäre, die Vorſtellung der empiriſchen Räume der Vorſtellung des abſoluten Raums vorausgehen und dieſe letztere erſt möglich machen. Allein die Vorſtellung der empiriſchen Räume entſteht durch Begrenzung des unendlichen Raums, und jene ſetzen alſo dieſen voraus.

Wird zugeſtanden, die Vorſtellung des Raums iſt eine Anſchauung, ſo entſteht die zweite Frage, iſt ſie a posteriori oder a priori d. h. beruht ſie auf Empfindung oder auf der Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens.

Die Vorſtellung des abſoluten Raums wird nicht durch den wahrgenommenen Gegenſtand gegeben, ſondern iſt im Gemüthe ſelbſt gegründet; denn

1) Ich lege dem Raum Eigenſchaften bei, welche nicht durch Erfahrung gegeben werden können, dahin gehört, daß er unendlich groß und bis ins Unendliche theilbar iſt, denn es würde, ſo wohl um die unendliche Größe des Raums, als um ſeine unendliche Theilbarkeit wahrzunehmen, eine unendliche Zeit erforderlich ſeyn.

2) Man würde, da die Anſchauungen äußerer Gegenſtände ſelbſt wechſeln, nie voraus beſtimmen können, daß ſie alle im Raume wahrgenommen werden müſſen, wie dies oben gezeigt worden.

3) Würde man, wenn der Raum empiriſchen Urſprungs

wäre, keine nothwendigen Merkmale von ihm ausſagen können, wie z. B. daß er nothwendig drei Abmeſſungen, Länge, Breite und Höhe haben müſſe. Daß man dem Raum die genannten Eigenſchaften nothwendig beilegt, erhellt daraus, daß jedermann es ungereimt finden würde, wenn jemand ſich ſo ausdrücken wollte, ſo viel man bis jetzt wahrgenommen hat, kommen dem Raume die drei obengenannten Abmeſſungen zu, es wäre aber wohl möglich, daß man in den neuentdeckten Südſeeländern einen Raum fände, der noch eine vierte Abmeſſung hätte.

Der Raum iſt alſo eine Anſchauung die in unſerm Erkenntnißvermögen ſelbſt gegründet iſt; da er ſich nun bloß an den Anſchauungen des äußern Sinnes findet, ſo muß er im äußern Sinn gegründet ſeyn. Die Vorſtellungen äußerer Gegenſtände enthalten das Merkmal des Räumlichſeyns, weil ſie Vorſtellungen des äußern Sinnes ſind. Wir nennen aber dasjenige an einem Dinge, wodurch es das iſt, was es iſt, die *Form* deſſelben, und *Materie* dasjenige, woran die Form ſich findet; (ſo nennen wir z. B. die Form des Jupiters das an der Statue, wodurch ſie gerade Jupiter und nichts anders iſt, dahin gehört: ſeine hohe ruhige Stirn, die gewölbten Augenbraunen, der Bliz in der kräftigen Rechten u. ſ. w. der Marmor, an dem dieſe Form ſich findet, iſt die Materie;) daher wird die Vorſtellung des Raums, die in der Beſchaffenheit des äußern Sinnes gegründet iſt und wodurch alſo die Vorſtellungen des äußern Sinns zu ſolchen werden, die *Form* deſſelben genannt werden können, alles andre aber an den ſinnlichen Wahrnehmungen äußerer Gegenſtände, was nicht vom äußeren Sinn herrührt, ſondern von den äußern Gegenſtänden ſelbſt durch Empfindung gegeben wird, heißt die *Materie* derſelben.

Auf eine vollkommen gleiche Art läßt ſich beweiſen, daß die Vorſtellung der abſoluten Zeit, die ewig und unendlich iſt und von den empiriſchen Zeiten, die nur Theile

Digitized by Google

der erſtern ſind, unterſchieden werden muß, eine Anſchauung und kein Begriff, nicht empiriſchen Urſprungs, ſondern durch den innern Sinn ſelbſt gegeben iſt.

Die Zeit iſt kein Begriff, ſondern eine Anſchauung, weil ſie nur einen einzigen Gegenſtand vorſtellt; ferner müßte ſie, wenn ſie ein Begriff wäre, in den verſchiedenen Zeiten, die ihr untergeordnet ſind, als Theilvorſtellung (Merkmal) angetroffen werden, da dieſe im Gegentheil Theile derſelben ſind, und nur durch Begränzung der erſtern vorgeſtellt werden können. Sie iſt ferner nicht durch Empfindung gegeben (empiriſchen Urſprungs), denn die Empfindung giebt uns nur Vorſtellungen von dem, was die Zeit erfüllt, nicht von der Zeit ſelbſt; auch giebt uns das Merkmal der Unendlichkeit, welches der Zeit zukömmt, ſchon deutlich zu erkennen, daß ſie nicht durch Empfindung gegeben werden kann, da das Unendliche kein Gegenſtand einer möglichen ſinnlichen Wahrnehmung iſt; auch würde die Wahrnehmung der Zeit wiederum eine Zeit vorausſetzen, in welcher dieſe Wahrnehmung geſchieht. Endlich ſieht man auch daraus, daß man allen Gegenſtänden, die von uns erkannt werden ſollen, ohne Unterſchied das Merkmal beilegt, daß ſie zu irgend einer Zeit ſeyn müſſen, und daß man von der Zeit ſelbſt nothwendige Merkmale ausſagt (z. B. daß ſie nur eine Dimenſion [Länge] habe), daß ſie nicht eine Anſchauung a posteriori, ſondern a priori iſt.

Sind Raum und Zeit Vorſtellungen, die in unſerer Sinnlichkeit ſelbſt gegründet ſind, ſo ergeben ſich daraus für ſie folgende Merkmale:

1. Raum und Zeit werden als einig vorgeſtellt werden; es giebt nur einen Raum und eine Zeit, denn ſie beruhen auf einer und derſelben Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit.

2. Sie werden nothwendige Vorſtellungen ſeyn, denn ſie ſind die Bedingungen, unter denen wir allein an-

Digitized by Google

ſchauen, nämlich, daß wir unſer Anſchauungsvermögen gebrauchen.

3. Sie werden nur an ſinnlichen Wahrnehmungen angetroffen werden, weil ſie in der Sinnlichkeit gegründet ſind.

4. Beide werden als unendlich vorgeſtellt werden, weil jeder gegebene Raum und jede gegebene Zeit nur durch Begränzung des Raums und der Zeit überhaupt vorgeſtellt wird.

Von der Frage: wodurch werden uns die Vorſtellungen Raum und Zeit gegeben? welche die Kritik des Erkenntnißvermögens beantworten muß, iſt die Frage wohl zu unterſcheiden: auf welche Weiſe wird die Vorſtellung des unendlichen, abſoluten Raums und der unendlichen abſoluten Zeit in uns entwickelt, welche hiſtoriſch pſychologiſch iſt, verſchieden. Durch den Sinn des Geſichts verbunden mit dem Sinn des Taſtens bekommen wir Anſchauungen äußerer Gegenſtände, die einen nach allen drei Dimenſionen begränzten Raum erfüllen. Wir unterſcheiden das, was den Raum erfüllt, von dem Raum ſelbſt. Die Einbildungskraft durchläuft dieſen Raum und wir werden inne, daß wir die Grenzen deſſelben erweitern können; und ſo findet die Einbildungskraft in der Erweiterung dieſes Raums, bei dem wir von aller Materie, welche denſelben erfüllt, abſtrahiren, keine Grenzen, d. h. ſie ſtellt ſich denſelben unendlich vor. Die Unendlichkeit des abſoluten Raums erkennen wir dadurch, daß wir uns bewußt werden, die Function der Einbildungskraft im Durchlaufen (Erzeugen) des Raums findet keine Grenzen.

Auf eine vollkommen gleiche Weiſe entſteht die Vorſtellung der unendlichen abſoluten Zeit; wir nehmen Veränderungen und dadurch Zeit wahr, wir abſtrahiren von dem, was in der Zeit geſchieht, (die Zeit erfüllt), und erweitern den gegebenen Zeitraum ſowohl auf als abſtei-

Digitized by Google

gend, und werden dadurch inne, daß unſere Einbildungskraft bei dieſer Erweiterung keine Grenzen findet.

Bei weiterem Nachdenken über Raum und Zeit ſtößt man auf folgende Schwierigkeit: Von den Anſchauungen des äußern Sinnes gilt nicht bloß, daß ſie im Raume ſich finden, ſondern wir beſtimmen bei ihnen auch mit eben ſolcher Gewißheit, wie bei den Anſchauungen des innern Sinns, daß ſie zu irgend einer Zeit ſeyn müſſen; die Statue des großen Kurfürſten muß nicht bloß im Raume, ſie muß auch in der Zeit ſeyn, eben ſo gut, wie die Empfindung des Verdruſſes, die ich habe, auch in der Zeit iſt. Hingegen kann man nicht umgekehrt von den Anſchauungen des innern Sinns, wie von denen des äußern, ſagen, daß ſie im Raume ſeyn müſſen; wer wird fragen, wie viel Raum die Empfindungen der Liebe, des Haſſes, des Verdruſſes, des Zorns u. ſ. w. einnehmen? — Im Vorhergehenden haben wir ſchon den Grund zur Hebung dieſer Schwierigkeiten gelegt. Wir zeigten, daß wenn die Wahrnehmung eines außern Gegenſtandes zu Stande kommen ſolle, ſo müſſe der Gegenſtand vermittelſt der Sinneswerkzeuge, die körperlich ſind, in unſerm äußern Sinne eine Veränderung des Zuſtandes (Empfinduug) hervorbringen, welche nun durch den innern Sinn wahrgenommen, und ſo der Grund der äußern Wahrnehmung wird. Bei einer äußern Wahrnehmung iſt alſo der äußere und innere Sinn wirkſam, folglich muß die Anſchauung auch von beiden Merkmale enthalten, muß im Raume und in der Zeit ſeyn. Zu einer Wahrnehmung unſers innern Zuſtandes, der Liebe, des Zorns u. ſ. w., iſt der äußere Sinn nicht erforderlich, ſondern der innere Sinn verrichtet dies Geſchäft allein, daher auch die durch ihn gegebenen Vorſtellungen nur das in ihm gegründete Merkmal der Zeit, und nicht das im äußern Sinne gegründete Merkmal des Raums an ſich tragen. —

Digitized by Google

Man kann alſo ſagen: Allen unſern ſinnlichen Wahrnehmungen kommt das Merkmal der Zeit, und allen äußern Wahrnehmungen auch das Merkmal des Raums zu.

Hier kann man die Frage aufwerfen, woher wiſſen wir denn, daß der Raum die alleinige Form unſers äußern, und die Zeit die alleinige Form unſers innern Sinnes iſt? Die Antwort iſt, weil der Raum das alleinige ſinnliche Merkmal iſt, was nothwendig allen Vorſtellungen des äußern Sinnes, und die Zeit das alleinige ſinnliche Merkmal, was nothwendig allen unſern ſinnlichen Vorſtellungen zukommt. Ich kann von allen Eigenſchaften einer äußern Anſchauung abſtrahiren, nur davon nicht, daß ſie im Raume, und daß ſie zu irgend einer Zeit iſt; eben ſo kann ich bei den Vorſtellungen meines innern Zuſtandes von allem nur nicht von der Zeit abſtrahiren. Von jedem andern ſinnlichen Merkmale, das den Anſchauungen beigelegt wird, läßt ſich zeigen, daß es kein allgemeines und nothwendiges Merkmal derſelben ſey. So ſcheint es vielleicht, daß das Merkmal farbigt ſeyn, (eine Farbe haben), ein allgemeines Merkmal aller äußern Anſchauungen ſey; allein wenn man bedenkt, daß der Blindgebohrne Vorſtellungen äußerer Gegenſtände hat, ohne ihnen das Merkmal der Farbe beizulegen, ſo ſieht man wohl, daß die Farbe den äußern Gegenſtänden nur in ſo fern zukömmt, als ſie durch den Sinn des Geſichts wahrgenommen werden; auch hat man Menſchen gefunden, die keine Farben unterſchieden.

Frägt man weiter, wie iſt nun die Vorſtellung des Raums und der Zeit in dem Sinne gegründet? ſo läßt ſich darauf nichts beſtimmtes antworten; der Sinn hat eine eigenthümliche Beſchaffenheit, die auf den in ihm gemachten Eindruck ſchlechterdings Einfluß haben muß, und dieſe wird der Grund der oben gedachten Vorſtellungen von Raum und Zeit, eben ſo wie der Abdruck des Petſchafts in Siegellack von dem Petſchaft eine Form

Digitized by Google

erhält. Dies iſt freilich ſehr allgemein und unbeſtimmt, wir können die Beſchaffenheit des Sinnes, die den Grund zu den Vorſtellungen von Raum und Zeit enthält, nicht angeben, aber ſind wir nicht über die ſinnlichen Eindrücke ſelbſt in eben ſolcher Ungewißheit? Wie geht es zu, daß mir der Eſſig ſauer und der Zucker ſüß ſchmeckt? Wie iſt der Eſſig, wie der Zucker beſchaffen, daß gerade dieſe und keine andere Empfindung entſpringt? Wer kann und will das beantworten?

Nur einem Irrthume, in den man leicht verfallen könnte, muß hier noch vorgebeugt werden. Wenn wir behaupten, die Vorſtellungen von Raum und Zeit rühren nicht vom Gegenſtande her, ſondern ſind in unſerer Sinnlichkeit als Formen der Anſchauung gegründet, ſo ſoll dies nicht heißen, ſie liegen ſchon als Vorſtellungen in unſerer Sinnlichkeit, ſo daß wir vor Einwirkung aller Gegenſtände auf uns (vor aller Erfahrung) uns derſelben ſchon bewußt wären, ſondern wir wollen damit ſagen, der Grund zu dieſen Vorſtellungen liegt vor aller Wahrnehmung in uns, die Vorſtellungen Raum und Zeit ſelbſt aber entſpringen erſt dadurch, daß uns Gegenſtände afficiren, und wir auf dieſe Weiſe Vorſtellungen von ihnen enthalten, wo nun an der Vorſtellung der Gegenſtände die Vorſtellungen Raum und Zeit ſich finden. Die Vorſtellungen Raum und Zeit ſelbſt ſind uns nicht angebohren, ſondern nur der Grund zu ihnen, denn dieſer liegt in der Sinnlichkeit ſelbſt, in unſerer Art und Weiſe anzuſchauen; aber die Vorſtellungen Raum und Zeit werden an ſinnlichen Wahrnehmungen, nicht durch ſie gegeben. Wir würden, wenn uns kein Gegenſtand afficirte, eine Empfindung in uns hervorbrächte, nie durch die Vorſtellung Raum und Zeit haben, aber ſo bald dies geſchieht, ſo liefert uns unſere Sinnlichkeit Anſchauungen, und mit ihnen und an ihnen die Formen Raum und Zeit. So wird die Vorſtellung des Raums

Digitized by Google

vorzüglich durch die Empfindungen, die uns der Sinn des Taſtens und des Geſichts liefert, in uns erweckt.

Wenn nun aber das oben Geſagte wahr iſt, ſo ergiebt ſich daraus folgender allgemeiner, wichtiger Satz: Durch unſere Wahrnehmungen erkennen wir die Gegenſtände nicht, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, ſondern nur, wie ſie uns durch unſern Sinn in Raum und Zeit erſcheinen. *)

Wenn man auch mit einigen annehmen wollte, daß der von dem äußern Gegenſtande auf unſere Sinneswerkzeuge gemachte Eindruck und die bis zum Gehirn fortgepflanzte Bewegung mit dem Gegenſtande vollkommen übereinſtimmte, (eine gar ſeltſame Behauptung!) ſo würde doch die Vorſtellung des äußern Gegenſtandes durch das Merkmal des Raums und der Zeit aufhören, mit dem Gegenſtande ſelbſt, der da vorgeſtellt wird, übereinſtimmend zu ſeyn; d. h. wenn ein Weſen mit einem anders eingerichteten Sinn dieſen Gegenſtand betrachtete, ſo würde es auch nicht die Merkmale Raum und Zeit, ſondern andere davon verſchiedene Merkmale ihm beilegen, und wir würden beide alſo verſchiedene Vorſtellungen von einem und demſelben Gegenſtande haben. — Wir Menſchen müſſen alle im Raume und in der Zeit wahrnehmen, und obgleich unſer Sinn der Grund iſt, daß den wahrgenommenen Gegenſtänden dieſe Merkmale beigelegt werden, ſo können wir doch im gemeinen Sprachgebrauch

*) Man muß Erſcheinung von Schein unterſcheiden. Wir nennen eine Vorſtellung eine Erſcheinung, in ſo fern ſie den Gegenſtand nach Maßgabe unſers Vorſtellungsvermögens (nicht wie er an ſich beſchaffen iſt), darſtellt; unter Schein hingegen verſteht man den Grund, der uns verleitet, ein falſches Urtheil für wahr zu halten. Wenn jemand die Vorſtellung eines Gegenſtandes im Raume, weil ſie bei allen Menſchen ſich findet, für eine Vorſtellung eines Gegenſtandes an ſich hielte, ſo würde Schein bei ihm Statt finden.

Digitized by Google

dieſe unſere Wahrnehmungen als Gegenſtände ſelbſt behandeln, weil alle Menſchen ſo wahrnehmen; wenn wir aber von Dingen an ſich, nicht von unſern Wahrnehmungen von ihnen reden, ſo müſſen wir uns ja hüten, von ihnen die Merkmale des Raums und der Zeit auszuſagen; und durch dieſe Bemerkung ſind eine Menge Schwierigkeiten gehoben, die ſonſt unauflöslich ſind. —

Es giebt Leute, die Antworten auf Fragen verlangen, welche keinen Sinn enthalten, und andere ſind Thoren genug, ſich eifrig zu bemühen, eine Antwort auf dieſe Fragen zu geben, die, wie ſie auch immer ausfallen mag, Unſinn ſeyn muß. Wer eine Frage beantworten will, muß zuförderſt wiſſen, ob die Frage Sinn enthält, ſonſt entſteht, wie Kant ſagt, die ſeltſame Erſcheinung, daß der eine einen Bock melkt, und der andere ein Sieb unterhält.

Wir wollen einige ſolcher Fragen betrachten, um die Anwendung unſers Reſultats zu zeigen.

Gott iſt der Schöpfer der Welt, alſo hat ſie einen Anfang; da nun die Zeit unendlich iſt, ſo kann man fragen, warum hat er die Welt nicht tauſend Jahre früher oder ſpäter gemacht? In ihm kann der Grund nicht liegen, denn er iſt unveränderlich; in der leeren Zeit auch nicht, denn in der ſind alle Augenblicke einander gleich; auch in der Welt nicht, denn die war noch nicht, und ſie könnte unverändert bleiben, wenn man ſie auch in der leeren Zeit tauſend Jahr vorwärts oder zurückſetzt. So bemüht man ſich, eine Antwort auf eine Frage zu finden, die keine Frage iſt, das heißt, man kämpft mit Schatten wie mit Rieſen, und will das Licht in einem Sack ſammeln. Raum und Zeit kömmt nicht den Dingen an ſich, ſondern nur in ſo fern zu, als ich ſie wahrnehme, wenn ich aber nach dem Entſtehen der Welt frage, ſo rede ich ja nicht vom Entſtehen der Wahrnehmung der Welt, ſondern von ihr als einem Dinge an ſich, und da kann das Merkmal der Zeit auf ſie gar nicht angewandt werden.

Digitized by Google

Eben dies gilt von der Frage, wenn die Welt endlich iſt, warum ſteht ſie in dem unendlichen Raume nicht tauſend Fuß weiter nach Oſten oder nach Weſten? Sie hat eben ſo wenig Sinn, weil das Merkmal des Raums nicht der Welt als Ding an ſich beigelegt werden kann. Die Fragen ſind mit der: welche Farbe hat der Ton der Flöte? in Parallel zu ſtellen.

Wenn man vom Sitz der Seele ſpricht, und darunter ein örtliches Seyn verſteht, ſo verfällt man in denſelben Fehler; wir können nicht die Seele ſelbſt, ſondern ihren Zuſtand durch den innern Sinn wahrnehmen, und da giebt es kein räumlich ſeyn, alſo auch keinen Ort. Darum iſt es gleich fehlerhaft, man mag der Seele ihren Platz in der Zirbeldrüſe, oder in einem andern Theile des Gehirns, oder im Herzen, im Zwergfelle, im Blute, oder wo es ſonſt ſeyn mag, anweiſen.

Kömmt der Raum den Dingen an ſich zu, ſo muß, da der Raum unendlich iſt, alles was exiſtirt im Raume ſeyn; und da Gott unendlich iſt, ſo muß er den unendlichen Raum erfüllen, folglich ſind alle andere exiſtirende Weſen (z. B. die Menſchen) entweder Theile von Gott, oder ſie exiſtiren nicht an ſich, ſind nicht ſelbſtſtändig, ſondern nur Modificationen von Gott.

Aber wenn wir gleich weder durch den äußern noch durch den innern Sinn die Gegenſtände erkennen, wie ſie ſind, ſondern nur, wie ſie uns im Raume und in der Zeit erſcheinen, ſo kann dies doch vielleicht durch die Einbildungskraft geſchehen. Unter Einbildungskraft verſtehen wir das Vermögen des Gemüths, unmittelbare Vorſtellungen von Gegenſtänden, auch ohne Gegenwart derſelben, zu haben. Ich ſtelle mir die Geſichtszüge, den Gang, den Ton der Stimme u. ſ. w. meines verſtorbenen Freundes vor, dies geſchieht durch die Einbildungskraft. Homer ſtellte ſich den Jupiter vor, wie er durch die Bewegung ſeiner Augenbraunen den Himmel erſchüttert, dies war eine Wirkung ſeiner Einbildungskraft. Die Einbil-

Digitized by Google

dungskraft iſt nun in Rückſicht ihrer Wirkung von doppelter Art; entweder ſie bringt gehabte Wahrnehmungen des Sinns wieder hervor, oder ſie erzeugt neue noch nicht gehabte Vorſtellungen; im erſten Fall heißt ſie wiederhervorbringend, wiedererzeugend, zurückrufend (reproductiv), im letztern Fall hervorbringend, erzeugend (productiv). Die Vorſtellung von den Geſichtszügen, dem Tone und dem Gange meines verſtorbenen Freundes iſt eine Wirkung des wiedererzeugenden; die des Teufels beim gemeinen Manne, als eines ſchwarzen Menſchen mit Hörnern, Schweif und Klauen, iſt eine Wirkung der erzeugenden Einbildungskraft. Wenn mein Freund mir erzählt, er ſey bei dem Zuge der Fiſcherweiber nach Verſailles und der Rückkunft des Königs nach Paris gegenwärtig geweſen, und mir nun alle dabei vorgefallenen Begebenheiten beſchreibt, ſo liefert ihm ſeine wiedererzeugende (reproductive) Einbildungskraft den Stoff zu ſeiner Erzählung. Als Wieland den Oberon dichtete, war ſeine erzeugende (productive) Einbildungskraft thätig.

Da die wiedererzeugende Einbildungskraft bloß gehabte Wahrnehmungen des Sinns ins Bewußtſeyn zurückruft, dieſe aber nothwendig die Merkmale von Raum und Zeit bei ſich führen müſſen, ſo werden auch die Vorſtellungen, die die wiedererzeugende Einbildungskraft giebt, dieſe Merkmale nothwendig haben müſſen. Wenn meine Einbildungskraft mir die Geſtalt meines abweſenden Freundes darſtellt, ſo kann ſie das Merkmal des Räumlichſeyns nicht davon trennen, ohne die Vorſtellung ſelbſt zu zerſtören.

Man kann von der Wahrnehmung durch den Sinn Raum und Zeit nicht trennen, alſo müſſen ſie auch bei der Wiedererzeugung durch die Einbildungskraft nothwendig an den Vorſtellungen ſich finden.

Was aber die erzeugende Einbildungskraft betrifft, ſo beſteht ihr ganzes Geſchäft im Zuſammenſetzen, die Theile

Digitized by Google

der Vorſtellung ſelbſt, die ſie hervorbringt, ſind Wahrnehmungen des Sinns; die erzeugende Einbildungskraft iſt nicht ſchöpferiſch, ſondern ſie iſt bloß bildend, d. h. ſie bringt nur die Form, nicht den Stoff der Vorſtellung hervor, die ſie liefert; der Stoff wird ihr durch den Sinn gegeben. Man denke ſich die ſeltſamſte Vorſtellung der erzeugenden Einbildungskraft, ſo wird man immer finden, daß das Seltſame bloß in der Zuſammenſetzung beruht, die der Einbildungskraft angehört, daß die zuſammengeſetzten Theile hingegen aus der Wahrnehmung des Sinns genommen ſind. Meine Einbildungskraft bildet mir den Kopf eines ſchönen Mädchens, der auf den Hals eines Löwen befeſtigt iſt; ihr Leib iſt der Leib einer Gans; ihre Füße, die eines Rehs; ſie hat den Schwanz eines Fiſches, und auf ihrem Haupte findet ſich ein Kranz aus Roſen und Myrthen. Welch ein Ungeheuer! Aber man ſieht doch gleich, daß bloß die Verbindung das Ungeheuer hervorbringt, daß die Theile der Vorſtellung, der Kopf des ſchönen Mädchens, der Hals des Löwen, der Leib der Gans, die Füße des Rehs, der Schwanz des Fiſches, der Blumenkranz u.ſ.w. Wahrnehmungen des Sinnes ſind. Da nun aber alle Theile, woraus die erzeugende Einbildungskraft ihre Vorſtellungen zuſammenſetzt, nicht Vorſtellungen der Dinge an ſich ſondern nur wie ſie uns erſcheinen, ſind, ſo wird die zuſammengeſetzte Vorſtellung ſelbſt eben ſo wenig uns Erkenntniß eines Dinges an ſich geben. Ja was noch mehr iſt, bei den Anſchauungen durch den Sinn und die reproductive Einbildungskraft wiſſen wir doch wenigſtens, daß die Vorſtellung ihren Grund nicht in unſerer Willkühr hat, weshalb wir ſie von einem Dinge an ſich ableiten, welches aber bei den Bildern der productiven Einbildungskraft nicht der Fall iſt. Hieraus ergiebt ſich alſo, daß auch die Einbildungskraft, die reproductive ſowohl, als die productive, an Raum und Zeit gebunden ſind, und daß ſie daher eben ſo wenig, als der Sinn, uns Vorſtellungen von den Dingen an ſich liefern kann, ſon-

Digitized by Google

dern daß wir durch ſie nur Vorſtellungen von den Dingen erhalten, wie ſie uns im Raume und in der Zeit erſcheinen.

Was wir von den Gegenſtänden der Erfahrung durch unſern Sinn und durch die Einbildungskraft erkennen können, haben wir im Vorhergehenden genugſam dargethan, aber dadurch iſt die Frage: was kann ich von ihnen wiſſen? noch nicht völlig aufgelöſet, weil wir außer dem Sinne und der Einbildungskraft noch andere Erkenntnißvermögen haben, für die wir alſo auch die vorgelegte Frage beantworten müſſen.

Sinn und Einbildungskraft zuſammen, als das Vermögen, wodurch wir Anſchauungen erhalten, nennen wir das ſinnliche Erkenntnißvermögen, oder auch die Sinnlichkeit *). Wir haben aber außer den unmittelbaren Vorſtellungen von Gegenſtänden, noch mittelbare Vorſtellungen von denſelben, die wir Begriffe nennen, und das Vermögen, Begriffe zu haben, nennen wir Verſtand auch wohl Vernunft; dies letzte iſt z. B. der Fall wenn wir die Thiere unvernünftig nennen.

Die Sinnlichkeit liefert uns nicht Vorſtellungen von den Gegenſtänden, wie ſie an ſich ſind, ſondern nur wie ſie uns im Raume und in der Zeit erſcheinen, (alle unſere Anſchauungen ſind an die Bedingung des Raums und der Zeit gebunden,) wir können ferner, wenn wir Erkenntniſſe durch die Sinnlichkeit haben wollen, nicht über die Erfahrung hinaus gehen, vielleicht kann dies aber der Verſtand? Er giebt uns offenbar Vorſtellungen, die zu keiner Erfahrung gehören, z. B. von der Gottheit; vielleicht erkennen wir auch durch ihn ſolche überſinnliche Gegenſtande, und vielleicht lehrt er uns auch, was die Dinge an ſich, ohne die

*) Man braucht den Ausdruck Sinnlichkeit, wie meine Leſer in der Folge ſehen werden, in mehrern Bedeutungen, hier wird er bloß in Beziehung auf das Erkenntnißvermögen genommen.

Bedingungen des Raums und der Zeit ſind, — dieſe Unterſuchungen müſſen wir jetzt anſtellen.

Wir haben oben geſehen, daß unter den Vorſtellungen, die uns die Sinnlichkeit liefert, mehrere ſich finden, die aus der Erfahrung entſpringen und auf Empfindung beruhen, dahin gehören z. B. die Vorſtellungen des Harten, des Weichen, der Farben u. ſ. w., daß aber andere durch die Sinnlichkeit gegebene Anſchauungen zwar durch Empfindung erweckt, aber nicht durch ſie erzeugt werden, ſondern in der Beſchaffenheit der Sinnlichkeit ſelbſt ihren Grund haben, dies waren Raum und Zeit *). Es läßt

*) Ich habe beim Vortrage dieſer Gegenſtände gefunden, daß es Anfängern viel Schwierigkeiten macht, ſich einen richtigen Begriff davon zu machen, was man damit ſagen will, Vorſtellungen ſind in einem der Erkenntnißvermögen ſelbſt gegründet; ich hoffe daher, daß dieſe Anmerkung nicht überflüſſig ſeyn wird. Eine Vorſtellung iſt im Erkenntnißvermögen ſelbſt gegründet, geht der Erfahrung vorher, iſt a priori, heißt nicht, wir würden dieſe Vorſtellung doch haben, wenn auch gar kein Gegenſtand der ſinnlichen Wahrnehmung uns afficirte und eine Empfindung in uns hervorbrächte; ſondern wir behaupten vielmehr, alle unſere Erkenntniß fängt von der ſinnlichen Wahrnehmung an, ihr geht der Zeit nach nichts vorher, und ſo lange kein Gegenſtand auf uns einwirkt, können wir gar keine Vorſtellung haben. Aber ſo bald wir durch Empfindung Vorſtellungen von Gegenſtänden bekommen, ſo erhalten wir zu gleicher Zeit auch Vorſtellungen, die nicht durch die Empfindung gegeben werden, ſondern ihren Grund in unſerm Vorſtellungsvermögen ſelbſt haben, dergleichen waren Raum und Zeit, als Anſchauungen, die in der Sinnlichkeit gegründet ſind, und ſo giebt es nun auch, wie wir bald zeigen werden, Begriffe, die ihren Grund im Verſtande haben. Dies muß man aber nicht ſo verſtehen, als wären dieſe Vorſtellungen ſchon im Vorſtellungsvermögen, Raum und Zeit in der Sinnlichkeit, und die Begriffe im Verſtande, als Vorſtellungen vorhanden und die Empfindung von den uns afficirenden Gegenſtänden brächten uns dieſelben nur erſt ins Bewußtſeyn. Es geht vielmehr ſo zu, indem die Sinnlichkeit durch die Empfindung uns Anſchauungen giebt, oder der Verſtand Gedanken bildet, wirken ſie auf eine ihnen

Digitized by Google

ſich alſo mit Wahrſcheinlichkeit zum voraus vermuthen, daß eben ſo der Verſtand nicht bloß Begriffe liefern wer-

eigenthümliche Art, und in dieſer Art zu wirken, die an den Vorſtellungen, die ſie hervorbringen, ſich offenbart, ſind die Vorſtellungen a priori die ſie geben, gegründet; daher finden ſich dieſe Vorſtellungen a priori auch nicht allein in uns, ſondern wir erhalten ſie an und mit dem Stoff, der uns durch Empfindung gegeben wird. Der Raum z. B. wird von uns nur an den Gegenſtänden der ſinnlichen Wahrnehmung, die uns durch Empfindung gegeben werden, wahrgenommen. Was übrigens unſer Verſtand und unſere Sinnlichkeit für eine Beſchaffenheit haben, daß ſie bei ihrer Wirkung gerade dieſe und keine andere Vorſtellungen erzeugen, wiſſen wir nicht. Da wir aber, um Vorſtellungen zu haben, Vorſtellungsvermögen in uns vorausſetzen müſſen, und die Vorſtellungen a priori, in der eigenthümlichen Beſchaffenheit derſelben gegründet ſind, ſo ſagt man mit Recht, daß die Vorſtellungen a priori, der Möglichkeit nach, der ſinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung vorhergehen, ob ſie gleich, der Zeit nach, mit ihr zugleich entſpringen. Unſere Theorie der Vorſtellungen a priori ſteht alſo zwiſchen der Theorie der angebohrnen Vorſtellungen und der Theorie, die alle Vorſtellungen für empiriſchen Urſprungs hält, mitten inne. Wir leugnen das Daſeyn angebohrner Vorſtellungen, behaupten aber, daß der Grund zu gewiſſen Vorſtellungen in uns liege, und uns angebohren ſey. Wir leugnen, daß alle Vorſtellungen aus der Erfahrung (Empfindung) entſpringen, behaupten aber, daß wir ohne alle Empfindung gar keine Vorſtellung haben würden, und daß wir uns auch der Vorſtellungen a priori nur an und mit den Vorſtellungen, die auf Empfindung beruhen, anfänglich bewußt werden können. Freilich können wir dieſe Vorſtellungen nachher von aller empiriſchen Vorſtellung abſondern, wir können uns z. B. den reinen Raum abgeſondert vorſtellen, aber damit dies möglich ſey, muß doch erſt die ſinnliche Wahrnehmung vorausgehen, an der wir ſie antreffen und von der wir ſie nachher abſcheiden. Die Sinnlichkeit muß erſt durch Empfindung Materie zur Anſchauung erhalten, ehe ſie eine wirkliche Anſchauung und an dieſer die Vorſtellungen Raum und Zeit liefern kann; eben ſo muß der Verſtand durch die Sinnlichkeit Mannigfaltiges empiriſcher Anſchauungen bekommen, ehe er daraus Begriffe, Urtheile und Schlüſſe bildet, woran nun die in ihm gegründeten Begriffe als Formen anzutreffen ſind.

Digitized by Google

de, die aus der Erfahrung entſpringen und auf Empfindung beruhen, ſondern daß er auch, wie die Sinnlichkeit, den Grund zu Vorſtellungen enthalte, die zwar durch die Erfahrung erweckt, aber nicht durch ſie erzeugt werden. Der erſte Theil dieſes Satzes, daß es Begriffe giebt, die aus den Wahrnehmungen der Erfahrung geſchöpſt ſind, bedarf faſt keines Beweiſes; jeder ſieht, daß z. B. der Begriff Menſch, aus den Wahrnehmungen des Cajus, Titus, Livius u. ſ. w. gebildet iſt. Aber der Satz: es ſind im Verſtande ſelbſt Begriffe gegründet, bedarf einer Unterſuchung. Daß Raum und Zeit in der Sinnlichkeit gegründet ſind, erkennen wir dadurch, daß ſie ſich an den durch die Sinnlichkeit gegebenen Vorſtellungen (Anſchauungen) finden, alſo ſelbſt Anſchauungen ſind; der Umſtand aber, daß ihnen Allgemeinheit und Nothwendigkeit zukommt, beweiſet deutlich, daß Erfahrung (der Sinneneindruck, die Empfindung) nicht die Urſache derſelben ſeyn kann, daß ſie alſo in der Sinnlichkeit ſelbſt gegründet ſeyn müſſen. Eben ſo findet es ſich auch, daß es Sätze und Begriffe giebt, die unmöglich aus der Erfahrung entſpringen können, und die alſo im Verſtande ſelbſt gegründet ſeyn müſſen. Ein ſolcher Satz iſt z. B.: Alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache. Wir ſehen, daß dieſer Satz zwei von einander verſchiedene Begriffe, das, was geſchieht, und die Urſache deſſelben, als nothwendig und für alle Fälle mit einander verknüpft. Der Satz kann unmöglich aus der Wahrnehmung der Erfahrung entſpringen, denn ſonſt könnte er ja nur höchſtens ausſagen: daß man bei allem, was man bis jetzt entſtehen geſchehen, jederzeit eine Urſache gefunden habe, aber nicht, wie er doch thut, daß alles, was geſchieht (ohne Ausnahme), nothwendig eine Urſache haben müſſe. Ja ſelbſt der Begriff der Urſache kann aus der Erfahrung nicht entſprungen ſeyn. Wir verſtehen nämlich unter Urſache dasjenige, worauf, wenn es geſetzt wird, etwas anderes nothwendig fol-

Digitized by Google

gen muß. Der Begriff des Vorhergehens und Folgens bildet den Begriff der Urſache noch nicht, das Folgen muß nothwendig ſeyn. Nur dadurch, daß der Knall nothwendig auf das Abſchießen der Kanone folgt, erhalte ich das Recht, zu ſagen, das Abfeuern der Kanone ſei die Urſache des Knalls; denn niemand wird ſagen, der Umſtand, daß ich meinen Stock in den Winkel ſtelle, ſei die Urſache des Regnens, obgleich dies letztere auf das erſte diesmal folgt. Man ſieht aber leicht ein, daß die Erfahrung eine ſolche nothwendige, für alle Fälle gültige Folge nie lehren kann, alſo kann der Begriff der Urſache auch nicht aus ihr entſprungen, ſondern muß im Verſtande ſelbſt gegründet ſeyn. Ein anderes Beiſpiel wird die Sache vielleicht noch deutlicher machen. Wir legen einem Dinge Eigenſchaften bei, dieſe Eigenſchaften, die da wechſeln können und die wir Accidenzen nennen, müſſen an etwas ſich finden; es muß ein Etwas gedacht werden, das dieſe Eigenſchaften hat; es muß ein Beharrliches gedacht werden, an dem dieſe Accidenzen wechſeln. Dies Etwas, dies Beharrliche, nennen wir Subſtanz. Kein Menſch aber kann ſagen, er habe je eine Subſtanz wahrgenommen. Eigenſchaften der Subſtanz kann er wahrnehmen, aber die Subſtanz ſelbſt, welche dieſe Eigenſchaften hat, iſt nie wahrzunehmen. Man ſagt, der Baum iſt grün, hoch, rund, voll Blätter u. ſ. w. Das alles ſind Wahrnehmungen, aber das Ding, was nun grün, hoch, rund, voll Blätter u. ſ. w. iſt, kenne ich dadurch immer noch nicht, und was man mir auch immer von ihm ſagen mag, ſo betrifft dies bloß ſeine Accidenzen. Der Begriff der Subſtanz iſt alſo kein Erfahrungsbegriff, ſondern im Verſtande ſelbſt gegründet. — So iſt der Begriff des Einfachen kein Erfahrungsbegriff, denn alles, was wir wahrnehmen, iſt bis ins Unendliche theilbar; eben ſo wenig kann der Begriff der Gottheit, als des Allervollkommenſten, des Unendlichen, ein Erfahrungsbegriff ſeyn.

Digitized by Google

Dieſe Beiſpiele beweiſen uns nun, daß die Vorſtellungen, die uns der Verſtand liefert, ihrem Urſprunge nach von doppelter Art ſind, entweder Erfahrungsbegriffe, oder Verſtandesbegriffe. Der Erfahrungsbegriff beruht auf ſinnlichen Wahrnehmungen (Anſchauungen), die Merkmale von Raum und Zeit an ſich tragen und deshalb die Gegenſtände nicht darſtellen, wie ſie an ſich ſind, ſondern nur, wie ſie uns bei der Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit durch dieſelbe gegeben werden; folglich können die auf dieſen Anſchauungen beruhenden Erfahrungsbegriffe eben ſo wenig uns Vorſtellungen von den Dingen an ſich geben. Da ich ſchon durch meine Anſchauung nicht weiß, was Cajus, Titus, Livius u. ſ. w. an ſich ſind, ſo werde ich dies um ſo weniger durch den Begriff, Menſch, erkennen, den ich aus dieſen genannten Anſchauungen gebildet habe.

Es bleibt alſo nur noch die Frage übrig, ob unſer Verſtand nicht etwa durch die in ihm gegründeten Begriffe die Dinge an ſich erkennt und uns ſo durch ſich ſelbſt eine Erkenntniß der Dinge verſchafft, die außerhalb der Sinnenwelt liegen, z. B. von der Gottheit, Unſterblichkeit der Seele, Freiheit des Willens, warum es uns ſo ſehr zu thun iſt. Um dieſe Frage beantworten zu können, wollen wir zuförderſt uns bemühen, die in dem Verſtande ſelbſt gegründeten Begriffe vollſtändig darzulegen. Da ſie in der Art und Weiſe, wie der Verſtand ſeine Funktionen verrichtet, gegründet ſeyn müſſen, ſo frägt ſich, welches ſind die Funktionen des Verſtandes? Die Antwort iſt leicht; der Verſtand bildet entweder Begriffe, oder Urtheile, oder Schlüſſe, auf der Art und Weiſe alſo, wie der Verſtand Begriffe bildet, wie er urtheilt und wie er ſchließt, werden die in ihm gegründeten Begriffe beruhen. —

Wenn man die Funktion des Verſtandes beim Bilden der Begriffe genau unterſucht, ſo findet man, daß ſie mit der des Urtheilens völlig übereinkömmt, oder mit

Digitized by Google

andern Worten, daß das Bilden eines Begriffs nur durch ein Urtheil möglich iſt. Wir wollen dies an einem Beiſpiele erläutern. Wie entſteht der Begriff Menſch? Ich vergleiche die Anſchauungen Cajus, Titus, Livius u. ſ. w. unter einander, um die Merkmale aufzufinden, die ihnen allen gemeinſchaftlich zukommen; da finde ich nun folgende: ſie ſind Körper, organiſirt, leben, empfinden, denken und wollen; verbinde ich nun alle dieſe gefundenen Merkmale in eine Einheit des Bewußtſeyns, ſo entſteht der Begriff Menſch. Die einzelnen verbundenen Merkmale finde ich nur durch Urtheile: Cajus, Titus, Livius iſt ein organiſirter Körper; Cajus, Titus, Livius iſt ein lebendes Weſen; Cajus, Titus, Livius iſt ein empfindendes, denkendes und wollendes Weſen. Eben ſo geſchieht das Verbinden der einzelnen Merkmale durch ein Urtheil: Ein organiſirter Körper, der da lebt, empfindet, denkt und will, iſt ein Menſch. Wir übergehen alſo, wenn wir die Begriffe, die im Verſtande liegen, aus den Functionen deſſelben ableiten wollen, die Function des Begriffe Bildens, weil ſie mit der des Urtheilens zuſammenfällt, und betrachten blos die des Urtheilens und Schließens.

Die Function des Verſtandes beim Bilden der Urtheile, wird ſo verſchieden ſeyn, als es verſchiedene Arten von Urtheile, nicht ihrem Inhalte nach, (denn der geht dem Verſtande nichts an, weil ihm dieſer gegeben wird), ſondern ihrer Form nach, die ein Werk des Verſtandes iſt, giebt.

Unter Form*) eines Urtheils verſteht man dasjenige an demſelben, wodurch es zum Urtheile wird; die in einem Urtheile verbundenen Vorſtellungen nennt man die Materie deſſelben.

*) Obgleich die formale Eintheilung der Urtheile eigentlich in die Logik gehört, ſo nehme ich ſie hier doch mit, weil ich vorzüglich die Einſicht der Vollſtändigkeit derſelben nicht bei allen Leſern vorausſetzen kann.

Digitized by Google

Die Stücke, auf welche man nun bei einem jeden Urtheil als Urtheil ſehen kann, ſind folgende: Erſtlich kann man bei einem jeden Urtheil fragen, auf wieviel Vorſtellungen ſich daſſelbe erſtreckt; man beſtimmt den Umfang des Urtheils. Quantität. Da ſind die Urtheile entweder einzelne, oder beſondere oder allgemeine. — Zweitens, da ein jedes Urtheil beſtimmt, ob ein Mannigfaltiges ſich in eine Einheit des Bewußtſeyns verbinden läßt oder nicht, ſo kann man darnach bei jedem Urtheil fragen, dies nennt man die Qualität des Urtheils, und in dieſer Rückſicht zerfallen die Urtheile in bejahende, verneinende und limitirende. Drittens kann man bei einem jeden Urtheile fragen, in wiefern, auf welche Weiſe laſſen ſich die Vorſtellungen, die das Mannigfaltige des Urtheils ausmachen, in eine Einheit des Bewußtſeyns verbinden oder nicht verbinden, mit andern Worten, in welchem Verhältniſſe werden die Vorſtellungen, die die Materie des Urtheils ausmachen, in demſelben betrachtet, dies giebt die Relation des Urtheils, und da ſind die Urtheile entweder categoriſche, oder hypothetiſche oder disjunctive. Endlich viertens kann ich auch noch unterſuchen, in welchem Verhältniß das ganze Urtheil zu meinem Erkenntnißvermögen ſteht, ob die Verbindung des Mannigfaltigen möglich, oder wirklich oder nothwendig iſt, dies giebt Modalität des Urtheils, und in dieſer Rückſicht ſind die Urtheile, entweder problematiſch, oder aſſertoriſch oder apodictiſch.

Es hat die Eintheilung der Urtheile ihrer Form nach, ſo wie ſie in den Logiken vorgetragen wird, vorzüglich was die Vollſtändigkeit derſelben betrifft, manchen Zweifel veranlaßt; es ſey mir daher erlaubt, noch ein Paar Worte darüber zu ſagen, wodurch, wie es mir ſcheint, die Sache deutlicher werden wird.

Das Urtheil iſt eine Vorſtellung. Bei einer jeden Vorſtellung aber unterſcheide ich Subjekt und Objekt im Bewußtſeyn. Aus der Beziehung des Urtheils als Vor-

Digitized by Google

ſtellung aufs Objekt entſpringt die Quantität, aus der Beziehung aufs Subjekt aber die Modalität: Das Urtheil unterſcheidet ſich ferner darin von andern Vorſtellungen, daß in ihr eine Syntheſis von Vorſtellungen ausgedruckt wird; und da entſtehen zwei Fragen: findet eine Syntheſis ſtatt oder nicht? Qualität; in wie fern findet ſie ſtatt? Relation.

Die Logik lehrt uns alſo, daß es folgende zwölf Arten von Urtheilen giebt, deren Unterſchied auf der Form derſelben beruht.

Quantität.

1. einzelne, 2. beſondere, 3. allgemeine.

Qualität.

4. bejahende, 5. verneinende, 6. einſchränkende.

Relation.

7. categoriſche, 8. hypothetiſche, 9. disjunctive.

Modalität.

10. problematiſche, 11. aſſertoriſche, 12. apodictiſche.

Wir wollen dieſe verſchiedenen Arten von Urtheile jetzt näher unterſuchen, um die Begriffe aufzufinden, welche in dem Actus des Verſtandes, durch welchen eine jede der aufgezählten Arten zu Stande gebracht wird, gegründet ſind. Um ſie aufzufinden, darf man nur einen Gegenſtand durch ein ſolches Urtheil als beſtimmt gedacht ſich vorſtellen. In einem einzelnen Urtheile wird das Merkmal von einem Gegenſtande ausgeſagt oder abgeſprochen, z. B. Cajus iſt reich, Cajus iſt nicht reich; aus der Function des Verſtandes beim Bilden der einzelnen Urtheile entſpringt alſo der Begriff der Einheit. In einem beſondern Urtheile wird das Merkmal mehre-

Digitized by Google

ren Gegenſtänden beigelegt oder abgeſprochen, z. B.: Einige Menſchen ſind krank, einige Menſchen ſind nicht krank; aus der Function des Verſtandes beim Bilden der beſondern Urtheile entſpringt alſo der Begriff des Mehr als Eins ſeyn; d. h. der Vielheit. (Man ſieht leicht ein, daß Viel hier nicht etwa dem Wenigen, ſondern dem Eins entgegengeſetzt wird). In einem allgemeinen Urtheile wird das Merkmal einer ganzen Klaſſe von Dingen beigelegt oder abgeſprochen, z. B.: alle Menſchen ſind ſterblich; aus der Function des Verſtandes alſo beim Bilden der allgemeinen Urtheile entſpringt der Begriff der Allheit.

In einem bejahenden Urtheile wird dem Subjekt ein Merkmal beigelegt, z. B.: Cajus iſt gelehrt; die Function des Verſtandes beim Bilden der bejahenden Urtheile giebt alſo den Begriff der Bejahung. In einem verneinenden Urtheile wird dem Subjekt ein Merkmal abgeſprochen, z. B.: Cajus iſt nicht groß; aus der Function des Verſtandes beim Bilden der verneinenden Urtheile entſpringt alſo der Begriff der Verneinung. In einem einſchränkenden Urtheile wird einem Subjekte ein verneinendes Merkmal beigelegt und daſſelbe dadurch in eine Klaſſe von Dingen verſetzt, denen ein Merkmal nicht zukommt, wodurch alſo die unendliche Sphäre des Möglichen überhaupt eingeſchränkt wird; ſo wird z. B. in dem einſchränkenden Urtheile: Cajus iſt nicht-gelehrt (ungelehrt), dem Cajus das verneinende Merkmal nicht-gelehrt beigelegt, d. h. man theilt die Sphäre aller möglichen Weſen in zwei Klaſſen, in die Klaſſe der Weſen, welchen das Merkmal, gelehrt zu ſeyn, zukommt, und in die Klaſſe derer, welchen es nicht zukommt, ſcheidet die erſtern von den letztern ab, und ſetzt den Cajus in die Klaſſe der letztern: es iſt alſo durch dieſes Urtheil die Sphäre von Weſen, worunter Cajus gehören konnte, kleiner gemacht, d. h. eingeſchränkt worden. Auf der Fun-

Digitized by Google

ction des Verſtandes beim Bilden der eingeſchränkten Urtheile beruht alſo der Begriff der Einſchränkung.

In einem categoriſchen Urtheile wird beſtimmt, ob das Prädikat in dem Subjekt als enthaltend gedacht wird, oder nicht, ob es von demſelben eine Theilvorſtellung ſey, oder nicht, z. B.: Cajus iſt gelehrt, Cajus iſt nicht krank; aus der Function des Verſtandes bei den categoriſchen Urtheilen entſpringen alſo die Begriffe der Juhärenz und Subſiſtenz. In einem hypothetiſchen Urtheile wird beſtimmt, daß zwei categoriſche Urtheile ſich ſo gegen einander verhalten, daß das eine der Grund ſey, das andere zu ſetzen oder nicht zu ſetzen. Z. B. wenn es regnet, ſo wird es naß; wenn Cajus lügt, iſt er nicht tugendhaft. Auf der Function des Verſtandes beim Bilden der hypothetiſchen Urtheile beruht alſo der Begriff der Cauſalität und Dependenz (Abhängigkeit). In einem disjunctiven Urtheile ſind mehrere categoriſche Urtheile ſo unter einander verbunden, daß ſie als Theile ein Ganzes ausmachen, und zwar, daß das Setzen des einen der Grund vom Nichtſetzen des andern, und das Nichtſetzen des einen der Grund vom Setzen des andern wird. Z. B.: Cajus iſt entweder weiß, oder ſchwarz, oder gelb, oder kupferfarben. Hier ſind die einzelnen verbundenen Urtheile: Cajus iſt weiß, Cajus iſt ſchwarz, Cajus iſt gelb, Cajus iſt kupferfarben, ſie ſind aber ſo verbunden, daß, wenn ich eins von ihnen ſetze, z. B. Cajus iſt weiß, ich die andern aufhebe, nicht ſagen kann: Cajus iſt ſchwarz, iſt gelb, iſt kupferfarben; umgekehrt, wenn ich eins aufhebe, kann ich eins von den noch übrigen ſetzen; z. B. wenn ich aufhebe, Cajus iſt ſchwarz, oder welches einerlei iſt, wenn ich ſetze, Cajus iſt nicht ſchwarz, ſo kann ich ſetzen: er iſt entweder weiß, oder gelb, oder kupferfarben. Dinge, die ſo mit einander verbunden ſind, daß eins das andere beſtimmt und durch daſſelbe wieder beſtimmt wird, mit andern Worten: Dinge, die Theile eines Ganzen

ausmachen, von denen ſagt man, ſie ſtehen in Gemeinſchaft, alſo beruht auf der Function des Verſtandes bei dem Bilden der disjunctiven Urtheile der Begriff der Gemeinſchaft.

In einem problematiſchen Urtheile wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat als möglich dargeſtellt, z. B. Cajus kann gelehrt ſeyn, alſo beruht auf der Function des Verſtandes beim Bilden der problematiſchen Urtheile der Begriff der Möglichkeit und ſeines Gegentheils der Unmöglichkeit. In einem aſſertoriſchen Urtheile wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat als geſchehen angegeben, Cajus iſt gelehrt. Auf der Function des Verſtandes beim Bilden der aſſertoriſchen Urtheile beruht alſo der Begriff des Daſeyns und ſeines Gegentheils des Nichtſeyns. In einem apodictiſchen Urtheile endlich wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat als nothwendig angegeben. Z. B.: Ein Dreieck muß drei Winkel haben. Auf der Function des Verſtandes beim Bilden der apodictiſchen Urtheile beruht alſo der Begriff der Nothwendigkeit und ſeines Gegentheils der Zufälligkeit.

Die auf dieſe Weiſe erhaltenen 12. Begriffe ſind folgende: 1. Einheit, 2. Vielheit, 3. Allheit, 4. Bejahung, 5. Verneinung, 6. Einſchränkung, 7. Inhärenz und Subſiſtenz, 8. Cauſalität und Dependenz, 9. Gemeinſchaft, 10. Möglichkeit und Unmöglichkeit, 11. Seyn und Nichtſeyn, 12. Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Kant hat dieſen Begriffen den Namen der Categorien gegeben.

Wenn der Verſtand ein Urtheil fällen will, ſo muß er zuförderſt überlegen, ob und welche Verbindung zwiſchen den gegebenen Vorſtellungen ſtatt finden könne. Dies geſchiehet dadurch, daß man die gegebenen Vorſtellungen im Bewußtſeyn zuſammen hält, welches man reflectiren nennt; und auf der Art und Weiſe, wie der Verſtand dies Geſchäft verrichtet, beruhen ebenfalls Begriffe,

Digitized by Google

welche ſo wie die Categorien, nicht aus der Erfahrung entſpringen, ſondern im Verſtande ſelbſt gegründet ſind, und **Reflexionsbegriffe** genannt werden. Sie werden ſich leicht auffinden laſſen, wenn man die vorhin genannten möglichen Urtheile betrachtet.

Um zu beſtimmen, was für eine Quantität das aus gegebenen Vorſtellungen zu bildende Urtheil haben, ob es ein einzelnes, beſonderes oder allgemeines ſeyn werde, muß ich die Vorſtellungen im Bewußtſeyn vergleichen, von welchen das Urtheil etwas ausſagen ſoll. In dem einzelnen Urtheil iſt der Gegenſtand, auf welchen das Urtheil ſich bezieht, ein und derſelbe; es beruht alſo auf dem Begriff der Einerleiheit; ich erkenne die Vorſtellung, von der mein Urtheil ſpricht, immer als ein und dieſelbe mit denſelben innern Beſtimmungen. Bei dem beſondern Urtheile werde ich mir der Vorſtellungen, auf welche das Urtheil ſich bezieht, als verſchieden bewußt. Bei den allgemeinen Urtheilen erkenne ich zwar auch die Vorſtellungen von denen das Urtheil ſpricht als verſchieden, allein doch darin als einerlei, daß ſie zur Sphäre eines und deſſelben Begriffs gehören.

Um zu wiſſen, ob aus gegebenen Vorſtellungen ein bejahendes, oder ein verneinendes, zu bilden ſey, muß ich unterſuchen, ob das Subjekt und Prädikat mit einander übereinſtimmen oder einander widerſprechen; ich ſage: Cajus iſt gelehrt, weil die Vorſtellungen Cajus und gelehrt übereinſtimmen, ſich in ein Bewußtſeyn vereinigen laſſen, ſo wie ich hingegen ſage: Ein Cirkel iſt nicht eckigt, weil Cirkel und eckigt ſich einander widerſprechen, ſich nicht zuſammen in ein Bewußtſeyn vereinigen laſſen. Aus dieſer Reflexion entſpringen die Begriffe von **Einſtimmung** und **Widerſtreit**. Die limitirenden Urtheile gehören der Form nach zu den bejahenden und da beruhen ſie auf dem Begriff der Einſtimmung; die Form ihres Prädikats (welches zur Materie des Urtheils gehört) iſt verneinend, beruht alſo auf dem Begriff des Widerſtreits.

Digitized by Google

Um zu wiſſen, ob Vorſtellungen ein categoriſches oder hypothetiſches oder disjunctives Urtheil geben, muß ich das Verhältniß der Vorſtellungen unter einander unterſuchen. Ich beſtimme, ob die eine in der andern enthalten iſt, oder nicht mit andern Worten beſtimme ich ihr Verhältniß als Subjekt und Prädikat, als ganze und Theilvorſtellung, ſo entſteht ein categoriſches Urtheil: z. B. Cajus iſt gelehrt. Hier iſt das Verhältniß ein inneres. Bei den hypothetiſchen Urtheilen hingegen betrachte ich die Vorſtellungen nicht als eine in der andern enthalten, ſondern ihr Verhältniß außer einander; z. B. in dem hypothetiſchen Urtheile: wenn es regnet, ſo wird es naß, ſind: es regnet und es wird naß, zwei außer einander befindliche Urtheile. Bei dem disjunctiven Urtheile ſtehen die Trennungsglieder untereinander im äußern Verhältniß als Theile einer Sphäre; jedes von ihnen aber wird als mögliche Theilvorſtellung des Subjekts alſo in einem innern Verhältniß zu demſelben gedacht. In dem Urtheile: Cajus iſt entweder weiß, oder ſchwarz, oder gelb, oder kupferfarben, machen die Trennungsglieder weiß, ſchwarz, gelb und kupferfarben zuſammen die Sphäre des Begriffs Menſch in Rückſicht auf die Farbe der Haut aus (äußeres Verhältniß); jedes von ihnen aber wird als ein mögliches Prädikat von Cajus betrachtet, Cajus kann weiß, ſchwarz u. ſ. w. ſeyn (inneres Verhältniß.)

Das äußere Verhältniß der Vorſtellungen bei den hypothetiſchen Urtheilen iſt von dem bei den disjunctiven Urtheilen freilich ſehr verſchieden, aber in beiden Arten der Urtheile werden doch die Urtheile, woraus ſie beſtehen, nicht als in einander, ſondern als von einander verſchieden, als außer einander betrachtet. Bei dem hypothetiſchen Urtheile beſtimmt der Vorderſatz zwar den Nachſatz, wird aber nicht durch ihn beſtimmt. Wenn ich das regnen ſetze, muß ich freilich auch das naß werden ſetzen, aber nicht umgekehrt, wenn ich das naß werden ſetze, muß ich auch das regnen ſetzen, denn es

kann auf eine andere Art naß geworden ſeyn. Bei den disjunctiven Urtheilen hingegen beſtimmen ſich, wie ich oben S. 53. gezeigt, die Theile des Urtheils unter einander wechſelſeitig.

Will ich wiſſen, ob ein Urtheil problematiſch, oder aſſertoriſch ausgeſprochen werden muß, ſo muß ich unterſuchen, ob die Verknüpfung zwiſchen Subjekt und Prädikat blos den Geſetzen meines Denkens gemäß geſchehen kann, denſelben nicht widerſpricht, d. h. mit der Form meines Denkens und Urtheilens übereinkommt, ſo entſteht ein problematiſches Urtheil; oder ob die Verknüpfung einen Grund in dem Gegenſtande ſelbſt, in der Materie des Urtheils hat, ſo entſteht ein aſſertoriſches Urtheil. Wenn ich ſage: Cajus kann gelehrt ſeyn; ſo heißt dies, es widerſtreitet die Verknüpfung zwiſchen Cajus und gelehrt keinem Geſetze meines Denkens, ſage ich aber, Cajus iſt gelehrt, ſo ſage ich nicht blos, die Verknüpfung von Cajus und gelehrt widerſtreite den Geſetzen meines Denkens nicht, ſondern ſie ſey auch in den Vorſtellungen des Urtheils, in der Materie des Urtheils gegründet. Hieraus entſpringen alſo die Begriffe von Form und Materie. Im apodictiſchen Urtheile ergiebt ſich aus dem Beſtimmbaren ſchon die Beſtimmung, die Form giebt die Materie. — Ein Dreieck muß dreiwinkligt ſeyn, iſt ein apodictiſches Urtheil. Hier ergiebt ſich aus der bloßen Auflöſung des Begriffs Dreieck (nach der Form des Denkens) das Merkmal dreiwinkligt, d. h. die Materie des Urtheils.

Es gehören zu einer jeden Klaſſe immer zwei Begriffe, von denen man bei etwas genauerer Betrachtung gar bald einſieht, daß ſie einander logiſch entgegengeſetzt ſind: Einerleiheit — Nichteinerleiheit (Verſchiedenheit); Einſtimmung — Nichteinſtimmung (Widerſtreit); das Innere — Nichtinnere (Aeußere); Form — Nichtform (Materie). Hat dies ſeine Richtigkeit, ſo ſieht man auch ein, daß zu jedem Titel der verſchiedenen logiſchen Formen der Urtheile nur zwei Reflexionsbegriffe gehören können, denn

Digitized by Google

von zwei einander entgegengeſetzten Merkmalen (A und non A) muß, wie in der Logik gelehrt wird, eins dem Gegenſtande nothwendig zukommen. Nun entſteht aber die Frage: wie geht es zu, daß obgleich unter jedem Titel drei Arten von Urtheilen ſich finden, doch nur zwei Reflexionsbegriffe, nach welchen ſie entſtehen können, vorhanden ſind? daß es nicht mehr als zwei Reflexionsbegriffe geben kann, ſieht man daraus, daß beide logiſch (widerſprechend) entgegengeſetzt ſind, aber alsdann, ſo ſcheint es, können ja dieſe beiden Reflexionsbegriffe auch nur auf zwei Arten von Urtheilen führen; durch welche Reflexion erhält man denn nun die dritte Art der Urtheile eines jeden Titels? Der Quantität nach zerfallen die Urtheile in einzelne, beſondere und allgemeine. Bei dem einzelnen Urtheil iſt das Subjekt eine und dieſelbe Anſchauung, es beruht alſo auf dem Begriff der Einerleiheit. Bei den beſondern Urtheilen ſind Vorſtellungen, die ich als verſchieden erkenne, auf welche das Urtheil als Gegenſtände ſich bezieht. Reflexionsbegriff der Verſchiedenheit. In einem allgemeinen Urtheile ſpreche ich von mehreren Gegenſtänden, bei denen alſo, eben weil es mehrere ſind, Verſchiedenheit ſich finden muß; in ſo fern ſie aber alle zu einem Begriff gehören, die ganze Sphäre des Begriffs ausmachen, werden ſie durch den Begriff, durch eine und dieſelbe Vorſtellung gedacht, und in ſo fern findet der Reflexionsbegriff der Einerleiheit ſeine Anwendung. Verſchieden ſind die Vorſtellungen unter ſich, einerlei, ſo fern ſie durch einen Begriff gedacht werden. — Der Qualität nach ſind die Urtheile entweder bejahende oder verneinende oder limitirende. Für die erſtern gilt der Reflexionsbegriff der Einſtimmung, für die zweiten der des Widerſtreits. Was nun die limitirenden Urtheile betrifft, ſo ſind ſie der Form nach bejahend, beruhen alſo in dieſer Rückſicht auf dem Reflexionsbegriff der Einſtimmung, dem Inhalte nach verneinend, weil das Prädikat derſelben eigentlich eine Bejahung aufhebt, und in Rückſicht des In-

Digitized by Google

halts (des Prädikats) alſo beruhen ſie auf dem Reflexionsbegriff der Verneinung. Der Relation nach ſind die Urtheile entweder categoriſche, hypothetiſche oder disjunctive. Bei den categoriſchen Urtheilen liegt der Reflexionsbegriff des innern Verhältniſſes der Vorſtellungen zum Grunde; bei den hypothetiſchen und disjunctiven Urtheilen der Reflexionsbegriff des äußern Verhältniſſes; das hypothetiſche Urtheil aber unterſcheidet ſich dadurch vom disjunctiven, daß bei jenem die Urtheile, die verbunden ſind, blos im äußern Verhältniſſe betrachtet werden, wenn es regnet, ſo wird es naß; bei dem disjunctiven Urtheile finden ſich aber beide Reflexionsbegriffe, denn es ſagt aus, daß eine Vorſtellung mit einer andern in einem innern Verhältniß ſtehe, nennt aber dieſes Merkmal nicht gerade zu, ſondern giebt mehrere Vorſtellungen an, unter denen es ſich findet, dieſe mehrere Vorſtellungen ſtehen in einem Verhältniß, ſie ſchließen ſich einander aus. So ſoll z. B. in dem Urtheil, Cajus iſt entweder gelehrt oder ungelehrt, dem Cajus ein Merkmal beigelegt werden, in ſo fern findet der Reflexionsbegriff des Innern ſtatt, allein dies Merkmal wird nicht geradezu genannt, ſondern es werden zwei Vorſtellungen gegeben, gelehrt und ungelehrt, von denen eins ihm zukommt, dieſe beiden Vorſtellungen ſtehen im äußern Verhältniß, machen die Theile der Sphäre eines Begriffs aus, ſchließen einander aus, gelehrt kann nicht in ungelehrt, oder umgekehrt ungelehrt in gelehrt enthalten ſeyn, und in ſo fern findet der Reflexionsbegriff des Aeußern ſeine Anwendung. — Endlich ſind der Modalität nach die Urtheile entweder problematiſch, oder aſſertoriſch oder apodictiſch. Bei den erſten findet, wie oben gezeigt worden, der Reflexionsbegriff der Form, bei den zweiten der der Materie ſtatt; bei den apodictiſchen Urtheilen hingegen finden ſich beide Reflexionsbegriffe Form und Materie, denn das apodictiſche Urtheil ſagt Nothwendigkeit aus, nothwendig aber iſt dasjenige, deſſen Wirk-

Digitized by Google

lichkeit aus ſeiner Möglichkeit folgt (deſſen Nichtwirklichkeit unmöglich iſt). Bei den apodictiſchen Urtheilen ergiebt ſich die Materie aus der Form. Beiſpiele werden dies deutlicher machen. Ein Dreieck muß drei Winkel haben, iſt ein apodictiſches Urtheil, es ſagt aber aus, ſo bald du Dreieck denkſt (Form), mußt du ihm drei Winkel beilegen (Materie), aus der Form des Denkens Dreieck ergiebt ſich die Materie, das Merkmal drei Winkel. Der Schlußſatz eines Vernunftſchluſſes iſt nothwendig, weil die Materie deſſelben (die darin enthaltenen Vorſtellungen) ſich aus der Form des Denkens der vorhergegangenen Vorderſätze ergeben.

Wir hätten folglich folgende Reflexionsbegriffe aufgefunden: 1. (Quantität) Einerleiheit und Verſchiedenheit, 2. (Qualität) Einſtimmung und Widerſtreit, 3. (Relation) das Innere und Aeußere, 4. (Modalität) die Form und Materie.

Außer der Function des Begriffebildens und des Urtheilens hat der Verſtand noch die des Schließens; wir werden alſo auch dieſe näher betrachten müſſen, um zu finden, welche Begriffe daraus entſpringen.

Schließen heißt die Wahrheit oder Falſchheit eines Urtheils aus einem andern herleiten. Die Herleitung eines Urtheils aus dem andern geſchieht entweder unmittelbar oder mittelbar. So leite ich z. B., ohne einen andern Satz zu Hülfe zu nehmen, aus dem Urtheil: alle Menſchen ſind ſterblich, den Satz her: alſo ſind auch einige Menſchen ſterblich. Dieſe unmittelbaren Schlüſſe heißen Verſtandesſchlüſſe.

Alle Menſchen ſind ſterblich.
Cajus iſt ein Menſch,

Alſo iſt Cajus ſterblich,

iſt mittelbar, weil ich den Satz: Cajus iſt ſterblich, vermittelſt des Satzes: Cajus iſt ein Menſch, aus dem Satze: Alle Menſchen ſind ſterblich, herleite. Dieſe mittelbaren

Schlüſſe nennt man Vernunftſchlüſſe: ſo wie der Verſtand, in ſo fern er die mittelbaren Schlüſſe bildet, Vernunft genannt wird. Der Satz, aus dem ein anderer abgeleitet wird, heißt der Oberſatz, der Satz, vermittelſt welchen die Ableitung geſchieht, der Unterſatz, und der abgeleitete Satz der Schlußſatz. Oberſatz und Unterſatz heißen Vorderſätze. In einem jeden mittelbaren Schluſſe ſind alſo die Vorderſätze der Grund der Wahrheit des Schlußſatzes, ſo wie der Schlußſatz die Folge aus den Vorderſätzen iſt. Der Grund iſt aber die Bedingung der Folge, und die Folge das Bedingte des Grundes, alſo kann ich auch die Vorderſätze die Bedingung und den Schlußſatz das Bedingte nennen. Nun kann die Vernunft einen doppelten Weg nehmen, ſie kann entweder einen gegebenen Satz als ein Bedingtes (Schlußſatz) betrachten und ſeine Bedingung (Vorderſätze) ſuchen, die gefundene Bedingung (Vorderſatz) von neuem als ein Bedingtes (Schlußſatz) betrachten, und eine neue Bedingung (Vorderſatz) ſuchen, mit dieſer gefundenen Bedingung von neuem ſo verfahren u. ſ. w.; oder ſie kann auch einen gegebenen allgemeinen Satz als Bedingung (Vorderſatz) betrachten und aus ihm ein Bedingtes, einen Schlußſatz, ableiten. Man kann nun dieſen Schlußſatz wiederum als einen Vorderſatz (Ober- oder Unterſatz) zu einem neuen Schlußſatze brauchen. — Bei der erſten Art Schlüſſe ſteigt man vom Bedingten zu den Bedingungen auf, bei der zweiten von den Bedingungen zum Bedingten herab. Ein Beiſpiel der erſten Art iſt:

Alle Menſchen ſind ſterblich
Cajus iſt ein Menſch

Cajus iſt ſterblich.

Alle endliche Weſen ſind ſterblich
Alle Menſchen ſind endliche Weſen

Alle Menſchen ſind ſterblich.

Hier ſtieg man von dem Bedingten Cajus iſt ſterblich, zu der Bedingung auf, daß alle Menſchen ſterblich ſind, betrachtete dieſes Urtheil wieder als bedingt, und ſtieg zu der Bedingung: Alle endliche Weſen ſind ſterblich, auf. Ein Beiſpiel der zweiten Art iſt:

Alle Menſchen ſind ſterblich
Alle Gelehrte ſind Menſchen

Alle Gelehrte ſind ſterblich.

Alle Gelehrte ſind ſterblich
Cajus iſt ein Gelehrter

Cajus iſt ſterblich,

wo man von der Bedingung: Alle Menſchen ſind ſterblich zu dem Bedingten: alle Gelehrte ſind ſterblich, herabſtieg, dies von neuem als Bedingung anſah, und nun zu dem Bedingten: Cajus iſt ſterblich, herabſtieg. Ein gleiches gilt von den Schlüſſen:

Alle Menſchen ſind ſterblich
Cajus iſt ein Menſch

Cajus iſt ſterblich.

Kein ſterbliches Weſen iſt allmächtig
Cajus iſt ſterblich

Cajus iſt nicht allmächtig.

Das Herunterſteigen der Vernunft von der Bedingung zum Bedingten hat ſeine Grenzen, weil man hier ſtehen bleiben kann, wo man es für gut findet.

Anders verhält es ſich mit dem Aufſteigen der Vernunft von dem Bedingten zur Bedingung, hier wird die Vernunft nur dann erſt Ruhe haben, wenn ſie eine Bedingung gefunden hat, die nicht wieder als ein Bedingtes betrachtet werden kann, d. h. bis ſie zum **Unbedingten** gekommen iſt. In der Function der Vernunft liegt alſo der Begriff des **Unbedingten**, und da wir alle in

Digitized by Google

der Vernunft gegründeten Begriffe **Ideen** nennen, ſo iſt der Begriff des Unbedingten eine **Idee** *).

Man theilt nun die Vernunftſchlüſſe, wie in der Logik gezeigt wird, nach dem Oberſatze in **categoriſche**, wo der Oberſatz ein categoriſches Urtheil, in **hypothetiſche**, wo der Oberſatz ein hypothetiſches Urtheil, und in **disjunctive**, wo der Oberſatz ein disjunctives Urtheil iſt. So iſt der Schluß:

> Alle Menſchen ſind ſterblich.
> Cajus iſt ein Menſch,
> ―――――――――――
> Alſo iſt Cajus ſterblich,

ein categoriſcher Schluß.

> Wenn es regnet, ſo wird es naß,
> Es regnet aber jetzt,
> ―――――――――――
> Alſo wird es naß,

iſt ein hypothetiſcher Schluß.

*) Vielleicht könnten einige meiner Leſer die Frage aufwerfen, warum dieſes Aufſteigen von der Folge zum Grunde und das Abſteigen von dem Grunde zur Folge hier nur von den mittelbaren oder Vernunftſchlüſſen angemerkt wird? und zweifelhaft ſeyn, ob dies nicht auch bei den unmittelbaren oder Verſtandesſchlüſſen ſtatt finde. — Allerdings findet ſich auch in den Verſtandesſchlüſſen die Form des Grundes und der Folge, der Bedingung und des Bedingten. In dem unmittelbaren Schluſſe: Alle Menſchen ſind ſterblich alſo ſind auch Einige Menſchen ſterblich; iſt der Satz Alle Menſchen ſind ſterblich der Grund und der Schlußſatz: Einige Menſchen ſind ſterblich iſt die Folge. Mon kann nun auch bei ſölchen unmittelbaren Schlüſſen, nach einem höhern Grunde oder nach einer niederern Folge fragen; da man aber beim Herunterſteigen ſich ſeine Grenzen freiwillig ſetzen kann, ſo intereſſirt uns nur die erſte Frage. Will man aber den Oberſatz eines Verſtandesſchluſſes, z. B. alle Menſchen ſind ſterblich aus einem neuen Oberſatz ableiten, ſo kann dies nur durch einen Vernunftſchluß geſchehen; z. B. Alle endliche Weſen ſind ſterblich, alle Menſchen ſind endliche Weſen; folglich ſind alle Menſchen ſterblich; und alſo kommen wir ſodann auf die Vernunftſchlüſſe zurück.

Cajus iſt entweder gelehrt, oder er iſt ungelehrt;
Nun iſt Cajus aber gelehrt,

Alſo iſt er nicht ungelehrt,
iſt ein disjunctiver Schluß.

Die Idee des Unbedingten, auf dieſe drei Arten der Schlüſſe angewandt, wird alſo folgende drei Ideen geben. Bei einem categoriſchen Vernunftſchluß liegt das Verhältniß von Subjekt und Prädikat (von ganzer und Theilvorſtellung) zum Grunde, er giebt alſo die Idee des unbedingten Subjekts, was nicht wieder als Prädikat betrachtet werden kann. Bei einem hypothetiſchen Vernunftſchluß liegt das Verhältniß des Grundes zur Folge zum Grunde, er giebt alſo die Idee von dem unbedingten Grunde. Bei einem disjunktiven Vernunftſchluß liegt das Verhältniß des Theils zum Ganzen zum Grunde, er giebt alſo die Idee des unbedingten Ganzen.

So hätten wir nunmehr vollſtändig alle die Grundbegriffe (Categorien, Reflexionsbegriffe und Ideen) aufgezählt, die in dem Verſtande ſelbſt (das Wort in weiterer Bedeutung genommen, wo er der Sinnlichkeit entgegengeſetzt wird) gegründet ſind.

Man kann auch noch genauer die Quelle jeder dieſer verſchiedenen Arten reiner Verſtandesbegriffe angeben. Der Verſtand in weiterer Bedeutung unterſcheidet ſich von der Sinnlichkeit dadurch, daß er allgemeine Vorſtellungen liefert, da dieſe nur einzelne Vorſtellungen (Anſchauungen) giebt. Man kann alſo den Verſtand in weiterer Bedeutung auch ſo erklären: Er iſt das Vermögen der allgemeinen Vorſtellungen. Dem Allgemeinen ſteht das Beſondere entgegen. Da nun der Verſtand nicht die Matrie ſeiner Vorſtellungen ſelbſt hervorbringen kann, ſondern ihm dieſe immer gegeben werden muß, und er ihr blos die Form ertheilt, ſo ſind nur drei Fälle möglich 1) das Beſondere iſt gegeben, und der Verſtand bringt aus ihm das

Allgemeine, worunter das Beſondere ſteht, hervor; z. B. wenn wir aus den beſondern Vorſtellungen Dreieck, Viereck, Fünfeck u. ſ. w. den allgemeinen Begriff Figur bilden. Dies nennen wir **Verſtand in engerer Bedeutung**, er iſt die Quelle der Categorien. 2) Das Allgemeine iſt gegeben, wir leiten daraus das Beſondere her; z. B. wenn wir aus dem allgemeinen Satz: Alle Menſchen ſind ſterblich, herleiten, daß Cajus ſterblich iſt. Dies Vermögen heißt **Vernunft**, und iſt die Quelle der Ideen. 3) Das Allgemeine und Beſondere iſt gegeben, wir ſuchen das letztere dem erſten unterzuordnen, dies geſchieht durch die **Urtheilskraft**, die die Quelle der Reflexionsbegriffe iſt *).

Jetzt müſſen wir nun zuförderſt unterſuchen, welche von dieſen Begriffen ihre Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung haben, und welche nicht.

Daß die **Categorien** von uns auf Gegenſtände der Erfahrung angewandt werden, leidet keinen Zweifel. Wir ſprechen von **einem**, von **vielen**, von **allen** Menſchen. Wir ſagen, die Süßigkeit des Zuckers ſei eine **Realität** (eine Bejahung), der Schatten eine **Negation**; und bei der grünen Farbe gäbe es mehrere Grade, die gegebene ſei **eingeſchränkt**, es gäbe ein ſtärkeres Grün. Wir haben das Geſetz, daß die **Subſtanz**

*) Der Verſtand in engerer Bedeutung **erkennt**, denn in der Folge wird einleuchtend werden, daß Erkenntniß eines Gegenſtandes nur dadurch zu Stande kommt, daß der Verſtand Begriffe bildet. Erkennen heißt: ſeine Vorſtellung auf einen Gegenſtand beziehen, alſo kann man auch ſagen, der Verſtand iſt das Vermögen zu erkennen. — Die Vernunft leitet aus dem Allgemeinen das Beſondere her, das, woraus etwas hergeleitet wird, heißt der Grund oder das Princip, die Vernunft iſt alſo das Vermögen der Prinzipien. Etwas aus Gründen erkennen, heißt **begreifen**; ſo ſagt man, er begreift, wie Blitzableiter vor dem Einſchlagen des Gewitters ſichern, wenn er die Wahrheit dieſes Satzes aus Gründen einſieht; Vernunft iſt alſo das Vermögen zu begreifen.

der Dinge unwandelbar bleibt, trotz aller Veränderungen, die mit den Dingen vorgehen mögen *), wir fragen nach der Urſach des Regens und Schnees, und finden die Dinge im Raume in Gemeinſchaft. Wir ſagen, es ſey möglich, daß es heute regne, wirklich, daß es jetzt kalt ſey, und erklären es nach den Geſetzen der Elektricität für nothwendig, daß die auf den Thürmen angebrachten Blitzableiter die Thürme ſelbſt gegen das Einſchlagen des Blitzes ſichern.

Die Reflexionsbegriffe müſſen durchaus auch auf Erfahrung ihre Anwendung haben, denn da ſie überhaupt dazu dienen, unſere Vorſtellungen zu vergleichen, um daraus ein Urtheil zu Stande zu bringen, wie oben gezeigt worden, ſo müſſen ſie auch auf Gegenſtände der Erfahrung angewandt werden, weil man ſonſt über dieſelben gar kein Urtheil fällen könnte.

Ganz anders hingegen verhält es ſich mit den Ideen, die in der Vernunft ihren Urſprung haben, und die ſich, wie wir geſehen haben, alle auf die Idee des Unbedingten zurückführen laſſen; für dieſe Idee läßt ſich kein Gegenſtand der Erfahrung auffinden, denn alle unmittelbare Vorſtellungen von Gegenſtänden der Erfahrung (Anſchauungen) ſind den Bedingungen des Raums und der Zeit nothwendig unterworfen, wie wir dies oben dargethan haben. Es leiden alſo die Ideen keine Anwendung auf Erfahrung, es giebt in der Sinnenwelt weder ein unbedingtes Subjekt, noch einen unbedingten Grund, noch ein unbedingtes Ganze.

*) So ſetzt der Chemiker dies Geſetz voraus, wenn er auf analytiſchem Wege die Beſtandtheile des Waſſers darlegen will. Er wiegt, wie viel das kochende Waſſer, deſſen Dämpfe er durch eine glühende eiſerne Röhre gehen ließ, von ſeinem Gewicht verlohren hat und zeigt, daß dies Gewicht gleich iſt dem Gewicht des aufgefangenen Waſſerſtoffgaſes und der Zunahme des Gewichts der eiſernen Röhre.

Digitized by Google

Da wir nun, wie der Titel dieſes Abſchnitts zeigt, uns hier fürs erſte blos mit den Erfahrungserkenntniſſen beſchäftigen, ſo laſſen wir die Ideen und ihren Gebrauch bis zum folgenden Abſchnitt liegen.

Raum und Zeit kommen den Gegenſtänden zu, in ſo fern ſie von uns angeſchaut werden, aber eben deshalb ſind unſere Vorſtellungen der Sinnenwelt nicht mit den Dingen an ſich ſelbſt völlig übereinſtimmend, ſondern wir kennen nur die Erſcheinungen der Dinge (Phänomena). Wir unterſcheiden von dieſen die Noumenen, worunter der Verſtand ſich die Dinge an ſich denkt, in ſo fern ſie nicht Gegenſtände der ſinnlichen Anſchauung ſind, nicht durch unſere Sinnlichkeit angeſchaut werden und alſo auch den Bedingungen unſerer ſinnlichen Anſchauungen nicht unterworfen ſind. Ob der Verſtand von dieſen Dingen an ſich (Noumenen) etwas beſtimmen kann, oder nicht, können wir jezt noch nicht unterſuchen, da wir es nur mit Gegenſtänden der Erfahrung zu thun haben, die alle Erſcheinungen ſind.

Wir ſtoßen nunmehr auf eine andere Frage, mit welchem Rechte legen wir den Gegenſtänden der Erfahrung die Merkmale von Raum und Zeit bei, da dieſe doch nicht in den Gegenſtänden, ſondern in unſerer Art, ſie anzuſchauen, gegründet ſind?

Und eben ſo, mit welchem Rechte legen wir die Categorien und Reflexionsbegriffe, die in der Art und Weiſe, wie unſer Verſtand denkt, gegründet ſind, den Gegenſtänden der Erfahrung als Merkmale bei?

Die Antwort auf den erſten Theil der Frage iſt leicht. Soll ein Gegenſtand von uns angeſchaut werden; ſo muß er ſo beſchaffen ſeyn, daß er auf unſere Sinnlichkeit Eindruck macht, geſchieht dies aber, ſo muß die Vorſtellung deſſelben, den Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß, die Form des Raums und der Zeit annehmen, weil

Digitized by Google

er ſonſt kein Gegenſtand der Anſchauung für uns ſeyn würde. Raum und Zeit gelten alſo nur für die Erfahrung, aber von den Gegenſtänden derſelben, den Erſcheinungen, ſind ſie auch nothwendige Merkmale. Schwieriger iſt der zweite Theil der Frage: mit welchem Rechte wenden wir die Categorien und Reflexionsbegriffe auf die durch den Sinn gegebenen Anſchauungen an? Daß wir es thun, iſt S. 65. 66. gezeigt worden. Die Antwort, die gegeben werden kann, iſt freilich die, weil die Categorien und Reflexionsbegriffe Bedingungen ſind, unter denen Vorſtellungen allein von uns gedacht werden können; aber dieſe Antwort ſcheint nicht befriedigend zu ſeyn. Ein Gegenſtand der Erfahrung muß angeſchaut werden können, muß irgend einmal auf die Sinnlichkeit einen Eindruck machen können, wenn Vorſtellungen von ihm ſtatt finden ſollen. Ein Gegenſtand, der nicht angeſchaut werden könnte, wäre kein Gegenſtand der Erkenntniß für uns. Dies ſichert uns die Anwendung von Raum und Zeit auf Gegenſtände der Erfahrung. Aber ſo iſt der Fall nicht beim Denken der Gegenſtände der Erfahrung. Ich könnte doch eine ſinnliche Vorſtellung von einem Gegenſtande der Erfahrung haben, wenn dieſelbe auch ſo beſchaffen wäre, daß ſie ſich unter die Geſetze des Verſtandes nicht bringen ließe, und alſo von mir nicht gedacht werden könnte. Die Möglichkeit der Anſchauung iſt zur Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes nothwendig, aber das Denken nicht. Wie helfen wir uns aus dieſem Labyrinth?

Wir unterſcheiden ſinnliche Wahrnehmung von Erkenntniß eines Gegenſtandes. Bei der ſinnlichen Wahrnehmung verbinde ich Merkmale zuſammen, ohne zu beſtimmen, ob dieſe Verbindung allgemein und nothwendig ſey, ob ich zum zweiten-, dritten-, viertenmal u. ſ. w. dieſelbe Verbindung anſtellen werde, und werde anſtellen können, und ob andere außer mir auch dieſe Verbindung machen werden. Hätten wir nun blos ſinnliche Wahr-

nehmungen und verknüpften unſere Vorſtellungen auf eine willkührliche oder zufällige Art, ſo würde ein bloßes Spiel der Vorſtellungen, und nie **Erkenntniß** in uns ſich finden. Die Erkenntniß eines Gegenſtandes ſetzt voraus, daß die Verbindung der Merkmale einer Wahrnehmung, oder der Wahrnehmungen unter einander, nicht willkührlich und zufällig, ſondern allgemein gültig und nothwendig ſey; ich und alle andere müſſen dieſelbe Verbindung immer anſtellen. Ein Beiſpiel ſoll dies deutlicher machen. Ich nehme wahr, daß es blitzt und darauf nehme ich wahr, daß es donnert; ſage ich nun: es blitzt und es donnert, ſo drücke ich nur meine Wahrnehmung aus und habe keine Erkenntniß, ſo bald ich aber beide mit einander nothwendig verbinde und ſage: der Blitz iſt die Urſach des Donners, ſo habe ich Erkenntniß und ſage, daß die Verbindung zwiſchen Blitz und Donner von allen ſo angeſtellt werden muß. Eine Verknüpfung, in der ich und alle zu aller Zeit übereinſtimmen, die alſo nicht wechſelnd und willkührlich iſt, (mit einem Worte: Erkenntniß eines Gegenſtandes) wird vorgeſtellt, als wäre ſie in etwas gegründet, das für alle immer daſſelbe und ihrer Willkühr nicht unterworfen iſt, d. h. als ſey das Objekt der Wahrnehmung der Grund derſelben; der folgende Satz wird alſo richtig ſeyn: **Wahrnehmung objektiv** (als im Gegenſtande gegründet) vorgeſtellt, heißt **Erkenntniß**.

Vielleicht macht Folgendes die Sache noch deutlicher: Zur Erkenntniß eines Gegenſtandes gehört offenbar zweierlei: Einmal, daß ich eine Vorſtellung von demſelben habe, zweitens, daß ich dieſe Vorſtellung als auf einen Gegenſtand bezogen, betrachte. Fehlt das letztere, ſo habe ich zwar eine Vorſtellung, aber keine Erkenntniß. Soll nun dieſe Beziehung meiner Vorſtellung auf einen Gegenſtand möglich ſeyn, ſo muß ich außer der Vorſtellung vom Gegenſtande mir noch des Gegenſtandes ſelbſt bewußt ſeyn, dies iſt auch nur durch eine Vorſtellung möglich, ich möchte die letztern die **Vorſtellung des**

Gegenſtandes nennen, um ſie von der erſtern, der Vorſtellung vom Gegenſtande, (der objektiven Vorſtellung) zu unterſcheiden. Alle unſere Vorſtellungen von Gegenſtänden (objektive Vorſtellungen), ſind Anſchauungen und werden uns durch Empfindung gegeben; wir haben nur objektive Vorſtellungen von ſinnlichen Gegenſtänden. Nun muß aber noch die Vorſtellung des Gegenſtandes hinzukommen, worauf dieſe Anſchauung bezogen wird. Dieſe neue Vorſtellung muß ſo beſchaffen ſeyn, daß ſich die Anſchauung wirklich auf ſie nothwendig beziehen läßt, wir ſollen uns durch ſie bewußt werden, daß das Mannigfaltige der Anſchauung auf ſie als einer nothwendigen (allgemeingültigen, nicht blos ſubjektiven) Einheit bezogen wird. Dies kann nur dadurch geſchehen, daß wir aus der gegebenen Anſchauung (denn ſonſt kennen wir ja vom Gegenſtande nichts) eine neue Vorſtellung herleiten, in der das Mannigfaltige der erſten in einer nothwendigen Einheit des Bewußtſeyns verknüpft iſt; Verknüpfung zur Einheit geſchieht durch den Verſtand, der ſeine Funktionen nach allgemeinen und nothwendigen Geſetzen verrichtet, und aus der Anſchauung einen Begriff bildet, der nun für uns Vorſtellung des Gegenſtandes iſt, auf welchen wir die Anſchauung zur Erkenntniß beziehen. Uebrigens ergiebt ſich ganz leicht, daß das Objekt, auf welches wir unſere Anſchauung zur Erkenntniß beziehen, Objekt der Erſcheinung, nicht Objekt an ſich iſt, denn es iſt aus der Anſchauung, die Erſcheinung iſt, durch die Verknüpfung des Verſtandes, entſprungen.

Erkenntniß iſt alſo nicht möglich, ohne Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Geſetzen. Dieſe Verknüpfung ſetzt zweierlei voraus, ein objektives Mannigfaltiges, welches verknüpft wird, dies wird uns durch die Sinnlichkeit gegeben, denn in der Natur des Raums und der Zeit, in denen ſich jede Anſchauung finden muß, liegt es, daß jede ſinnliche Wahrnehmung Mannigfaltiges enthalte, weil Raum und Zeit nicht bis ins Unendliche theilbar

Digitized by Google

ſind *); ferner gehört dazu ein Verknüpfen nach allgemeinen Geſetzen. Verknüpfen **) iſt eine Handlung des Verſtandes, welche nach allgemeinen und nothwendigen Geſetzen, die ihren Grund in der eigenthümlichen Beſchaffenheit des Verſtandes ſelbſt haben, geſchieht; ſollen alſo ſinnliche Wahrnehmungen zu Erkenntniſſen erhoben werden, ſo iſt dies nur möglich, wenn ſie ſo beſchaffen ſind, daß das Mannigfaltige ſich nach den allgemeinen und nothwendigen Geſetzen des Verſtandes zu einer Einheit des Objekts verknüpfen läßt, und ſo bald dieſe Verknüpfung geſchehen iſt, werden auch die auf ſie beruhenden Categorien den Wahrnehmungen als Merkmal beigelegt werden müſſen. Auch unter den Reflexionsbegriffen müſſen die ſinnlichen Wahrnehmungen ſtehen, da die Möglichkeit aus ihnen ein Erfahrungsurtheil zu Stande zu bringen, nothwendig vor-

*) Ich kann von keinem Theile des Raums und der Zeit ſagen, er ſey der kleinſte. Es verſteht ſich, daß hier nicht von einer wirklich vorgenommenen Theilung eines Körpers im Raume die Rede ſey, da wird bei aller Feinheit der Inſtrumente eine Grenze ſich finden. Hier iſt von einer Theilung die Rede, die ich in Gedanken vornehme, und die iſt, wie in der Mathematik bewieſen wird, unendlich.

**) Man muß die Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anſchauung in eine objektive Einheit zur Erkenntniß, die durch den Verſtand nach Begriffen geſchieht, wohl von der Verbindung des Mannigfaltigen eben dieſer Anſchauung durch die Einbildungskraft unterſcheiden. Die reproduktive Einbildungskraft verbindet die mannigfaltigen Theile der Anſchauung, die durch den Sinn gegeben werden, zuſammen, ſo daß die Anſchauung ein Ganzes wird, bringt aber dadurch keine neue Vorſtellung hervor, wie der Verſtand thut, wenn er die Anſchauung als eins denkt. Ein Beiſpiel ſoll dies erläutern. Der Sinn giebt mir theilweiſe die Zweige, Blätter, Stamm und Wurzeln des Baums der vor mir ſteht, die reproduktive Einbildungskraft verbindet alles dies zu einer Anſchauung, macht ein Ganzes daraus. Der Verſtand hingegen denkt das Mannigfaltige der Anſchauung als eins, wir ſagen es iſt ein Baum.

Digitized by Google

ausſetzt, daß ich die zu verbindenden Wahrnehmungen nach den Reflexionsbegriffen unter einander vergleiche und folglich müſſen ſie ſich vergleichen laſſen.

Nach dem, was wir im Vorhergehenden geſagt haben, wird ſich nunmehr auch der genaubeſtimmte Begriff einer Categorie leicht verſtehen laſſen. Eine Categorie iſt ein reiner Verſtandesbegriff, der den Erſcheinungen deshalb beigelegt wird, weil der Verſtand ſie nach allgemeinen Geſetzen verbindet, um Erkenntniß derſelben zu Stande zu bringen.

Man kann hiergegen freilich noch einwenden, daß die Nothwendigkeit der Anwendung der Categorien auf ſinnliche Wahrnehmungen auf der Vorausſetzung beruhe, daß von den letztern Erkenntniß zu Stande gebracht werden ſoll, da dann eine Verknüpfung des Mannigfaltigen der ſinnlichen Wahrnehmungen nach nothwendigen Geſetzen (die alſo im Verſtande ſelbſt gegründet ſeyn müſſen, weil ſie nothwendig ſeyn ſollen,) geſchehen muß, und daß alſo Möglichkeit der Erkenntniß voraus ſetzt, daß das Mannigfaltige der ſinnlichen Wahrnehmungen ſich nach dieſen Geſetzen in eine Einheit des Bewußtſeyns verknüpfen laſſe. Wie aber, wenn man nun auf Erkenntniß der Gegenſtände Verzicht thut? wenn man ſagen wollte, für mich haben die reinen Verſtandesbegriffe keine Bedeutung und Anwendung, weil ich mich mit bloßen Wahrnehmungen begnüge? Wie will man die Nothwendigkeit der Erkenntniß ſelbſt darthun? Hierauf dient zur Antwort:

Wir ſind uns bewußt, daß das Bewußtſeyn Ich, bei dem Wechſel aller unſerer Zuſtände immer daſſelbe bleibt; ja alles unſer Vorſtellen würde aufgehoben werden, wenn das Bewußtſeyn Ich wechſelte. Ich bitte meine Leſer, hier das Bewußtſeyn Ich, was alle unſere Vorſtellungen und das Bewußtſeyn aller unſerer Zuſtände begleitet, nicht mit dem Bewußtſeyn unſerer Zuſtände zu verwechſeln, das letztere iſt freilich veränderlich,

Digitized by Google

jenes aber bleibt ſtets daſſelbe. Das Bewußtſeyn Ich, das ich jetzt habe, muß doch daſſelbe ſeyn, was ich vor zehn Jahren hatte, denn ſonſt würde ich gar nicht wiſſen, daß ich vor zehn Jahren war. Außer dieſem Bewußtſeyn Ich, habe ich noch das Bewußtſeyn eines Mannigfaltigen von Vorſtellungen, die ich alle als meine Vorſtellungen erkenne. Ich kann ſie aber nur als meine Vorſtellungen erkennen, inſofern ich mit jeder derſelben das Bewußtſeyn Ich (habe die Vorſtellung) verbinden kann. Ich kann aber wiederum nicht wiſſen, daß das Bewußtſeyn Ich, das ſich mit allen dieſen Vorſtellungen verbinden laſſen muß, eins und daſſelbe iſt, als wenn alle dieſe mannigfaltigen Vorſtellungen ſich in eine Einheit des Bewußtſeyns verbinden laſſen, womit ich nun das Bewußtſeyn Ich verknüpfe.

In einer gegebenen Anſchauung A findet ſich das Mannigfaltige a, b, c, d, u. ſ. w. Da ich mir nun des Ganzen als meiner Vorſtellung muß bewußt werden können, ſo muß ich mir auch bewußt werden können, daß das Bewußtſeyn Ich (habe die Vorſtellung), welches mit jedem Theile derſelben, mit a, mit b, mit c, mit d, u. ſ. w. ſich verbinden läßt, eins und daſſelbe iſt; dies iſt aber dadurch möglich, daß die mannigfaltigen Theile ſich in eine Einheit des Bewußtſeyns A zuſammen faſſen laſſen, welches von dem Bewußtſeyn Ich begleitet wird. Es müſſen daher alle Vorſtellungen, die ich habe, ſich zur Einheit des Bewußtſeyns vereinigen laſſen. Vereinigung liegt nicht in dem Mannigfaltigen, ſondern iſt etwas Hervorgebrachtes und ſetzt den Verſtand als thätiges Vermögen voraus, der das Mannigfaltige verknüpft. Der Verſtand aber kann nicht anders verknüpfen, als nach den in ihm gegründeten nothwendigen Geſetzen (Formen des Denkens), ſo wie die Sinnlichkeit nicht anders anſchauen kann, als nach der in ihr liegenden Form des Raums und der Zeit.

Die Möglichkeit der Einheit des Selbſtbewußtſeyns, welches nothwendig iſt, ſetzt alſo auch die Möglichkeit

der Verbindung des Mannigfaltigen unſerer Vorſtellungen durchs Denken als nothwendig voraus und folglich auch, daß das Mannigfaltige unſerer Vorſtellungen den Formen unſeres Denkens unterworfen iſt. —

Der Uebergang, daß durch die Anwendung der Formen des Denkens auf Anſchauungen Erkenntniß entſpringt, iſt nunmehr ſehr leicht. Durch das Denken (nach nothwendigen, im Verſtande gegründeten Geſetzen) wird das gegebene Mannigfaltige der Anſchauung in eine nothwendige Einheit verknüpft, und auf dieſe Einheit wird alſo auch die Anſchauung bezogen werden können, d. h. dieſe Einheit wird als Object der Anſchauung betrachtet werden können; eine Anſchauung aber auf ein Object bezogen, heißt *Erkenntniß* haben. Zur Erkenntniß eines Gegenſtandes gehören alſo zwei Stücke, Anſchauung und Begriff; eine Anſchauung ohne Begriff iſt blind, der Begriff macht ſie erſt verſtändlich, ſo wie ein Begriff ohne Anſchauung leer (ohne Gegenſtand) iſt, ſie muß ihn erſt verſinnlichen, wenn er Erkenntniß werden ſoll.

Aber jetzt eröffnet ſich eine neue Schwierigkeit. Die Vorſtellungen des Raums und der Zeit finden ſich an der ſinnlichen Anſchauung ſelbſt, jene an der Anſchauung des äußern, dieſe an der Vorſtellung des innern Sinns; aber wie weiß ich, unter welche der verſchiedenen Formen des Verſtandes die gegebenen Wahrnehmungen gehören, und welchen der verſchiedenen reinen Verſtandesbegriffe ich von ihnen als Merkmal ausſagen ſoll! — Dazu kommt noch, daß, wenn ich einen Begriff einer Sache als Merkmal beilege, ſo müſſen beide in dieſer Rückſicht gleichartig ſeyn, der Begriff muß eine Theilvorſtellung der Sache ausmachen; wenn ich z. B. ſagen ſoll: Cajus iſt gelehrt, ſo muß gelehrt eine Theilvorſtellung von der Vorſtellung Cajus ſeyn; dies ſcheint nun aber unmöglich, denn die Verſtandesbegriffe führen als ſolche, wie eben gezeigt, ſtrenge Nothwendigkeit bei ſich, allen Wahrnehmungen der Erfahrung aber mangelt dieſe Nothwendigkeit, wie kann ich

nun die reinen Verſtandesbegriffe je als eine Theilvorſtellung der ſinnlichen Wahrnehmungen betrachten und ſie als Merkmal denſelben beilegen? Wenn man aber die ſinnlichen Wahrnehmungen genauer betrachtet, ſo findet ſich, wie ich oben dargethan habe, daß die Form aller Anſchauungen, ſowohl der äußern als der innern, die Zeit iſt. Dieſe iſt, ſo wie die reinen Verſtandesbegriffe, im Gemüth ſelbſt gegründet, jene in der Sinnlichkeit, dieſe im Verſtande, und alſo hat ſie, ſo wie die reinen Verſtandesbegriffe, ſtrenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und da ſie ſich ferner an allen Anſchauungen findet, ſo wird ſie die vermittelnde Vorſtellung zwiſchen beiden abgeben; mit andern Worten, ich werde die reinen Verſtandesbegriffe zuvörderſt auf die Form der Zeit, und ſo auf die Wahrnehmungen der Sinnenwelt anwenden. Dieſe Anwendung wollen wir jetzt machen.

Einheit — Erfüllung eines Augenblicks der Zeit.
Vielheit — Hinzufügung eines Augenblicks zum andern.
Allheit — Vielheit als Einheit betrachtet, Zahl.
Realität — Seyn, Empfindung in der Zeit, erfüllte Zeit.
Negation — Nichtſeyn, Nichtempfindung in der Zeit.
Limitation — Seyn in der Zeit, durch Nichtſeyn eingeſchränkt, Uebergang von der erfüllten zur leeren Zeit.
Subſtanz und Accidenz — das Beharrliche und Wandelbare in der Zeit.
Cauſalität und Dependenz — beſtimmte Zeitfolge, in ſo fern die Urſach ſtets der Wirkung vorausgehen muß.
Gemeinſchaft — beſtimmtes Zugleichſeyn.
Möglichkeit und Unmöglichkeit — Seyn zu irgend einer Zeit und Seyn zu keiner Zeit.
Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit — Seyn zu einer beſtimmten Zeit, Nichtſeyn zu einer beſtimmten Zeit.

Nothwendigkeit und Zufälligkeit — Seyn zu aller Zeit, Seyn nicht zu aller Zeit.

Die Vorſtellungen, die aus der Anwendung der Categorien auf die Form der Zeit entſpringen, nennt Kant Schemata. Es ſcheint mir, daß dieſe Anwendung und die dadurch entſprungenen Vorſtellungen den Leſern keine Schwierigkeiten machen könne, den einzigen Begriff der Subſtanz ausgenommen, zu deſſen Erläuterung ich alſo noch etwas hinzufügen will. — Subſtanz als reine Categorie, iſt ein Gegenſtand, der immer als Subjekt, nie als Prädikat eines andern Subjekts gedacht werden kann. Dieſer Begriff ſoll nun auf die Zeit angewandt werden. In der Zeit unterſcheiden wir zweierlei; die Zeit ſelbſt, und das in ihr ſich befindliche, wechſelnde oder zugleichſeyende. Die Zeit ſelbſt iſt das, worin der Wechſel und das Zugleichſeyn ſich findet, ſie correſpondirt alſo dem Begriff der Categorie der Subſtanz. Die Zeit ſelbſt aber iſt beharrlich, denn geſetzt, ſie ſey wechſelnd, ſo würde eine neue Zeit erfordert, in der ſie wechſelte. Alſo iſt das Schema der Subſtanz das Beharrliche und das Schema des Accidenz das Wechſelnde.

Uebrigens iſt leicht einzuſehen, daß die Schemata der Categorien von einem eingeſchränktern Gebrauch als die Categorien ſelbſt ſind, denn jedes Mannigfaltige eines Gegenſtandes, in ſo fern es gedacht wird, ſteht unter den Categorien, dahingegen nur das Mannigfaltige unſerer ſinnlichen Anſchauungen, weil an demſelben die Form der Zeit ſich findet, unter die Schemata der Categorien paßt. Allein obgleich die Beſtimmung der Zeit durch die Categorien, wodurch die Schemata entſpringen, den Gebrauch derſelben einſchränken, ſo haben doch die Schemata vor den Categorien darin den Vorzug, daß ihre objektive Realität geſichert iſt, indem ſie vermittelſt der Anſchauungen auf Gegenſtände bezogen werden und alſo zu Erkenntniſſen dienen, da hingegen die reinen Categorien ſelbſt

zwar zum Denken eines Gegenſtandes, aber nicht zur Erkenntniß deſſelben, zu welchem letztern jedesmal eine Anſchauung erforderlich iſt, gebraucht werden können.

In der Logik bringt man die verſchiedenen Arten der Urtheile unter die allgemeinen Titel, *Quantität*, *Qualität*, *Relation*, und *Modalität*, und unter dieſe Titel ordnet man auch die aus dieſen verſchiedenen Arten der Urtheile entſpringenden Categorien. —

Quantität — Einheit, Vielheit, Allheit.
Qualität — Realität, Negation, Einſchränkung.
Relation — Subſtanz und Accidenz, Urſach und Wirkung, Gemeinſchaft.
Modalität — Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Vergleicht man nun die oben gemachte Anwendung der Categorien auf die Zeit, ſo findet man: die Categorien der Quantität gehn auf die *Zeitreihe*, die der Qualität auf den *Zeitinhalt*, die der Relation auf die *Zeitordnung*, die der Modalität auf den *Zeitbegriff*.

Ich will über die Categorien doch noch eine Bemerkung hinzufügen, die vielleicht mehrere meiner Leſer ſchon von ſelbſt gemacht haben. Die Categorien der Quantität und Qualität ſtehen einzeln da, da hingegen bei den Categorien der Relation und Modalität ſich immer zwei Begriffe einander gegen über ſtellen. Subſtanz — Accidenz, Urſach — Wirkung, Möglichkeit — Unmöglichkeit, Wirklichkeit — Nichtwirklichkeit, Nothwendigkeit — Zufälligkeit. Die Categorie der Gemeinſchaft oder der Wechſelwirkung allein, ſcheint eine Ausnahme zu machen. Kant macht in ſeinen Prolegomenen S. 122. auf dieſen Gegenſtand aufmerkſam, ohne den Grund davon hinzuzufügen. Es ſcheint mir folgender zu ſeyn: Die einander

Digitized by Google

gegenüber ſtehenden Begriſſe bei der Relation, ſind nicht einander entgegengeſetzt, ſo daß der eine den andern aufhöbe, wie dies der Fall bei den Categorien der Modalität iſt, ſondern ſie ſind nur einander beigeordnet (ſie ſind nicht opposita, ſondern correlata). Nun ergiebt ſich ſchon aus dem Begriff der Relation, daß wenn eine Categorie der Relation entſpringen ſoll, der Verſtand zwei Dinge mit einander vergleichen und dem einen in Verhältniß gegen das andere ein Merkmal beilegen oder abſprechen muß. Hier werden ſich aber jedesmal zwei beigeordnete Begriffe ergeben müſſen, denn ich kann entweder das erſte mit dem zweiten, oder das zweite mit dem erſten vergleichen. Ich ſage Cajus und Titus ſtehen im Verhältniß von Vater und Sohn, d. h. wenn ich den Cajus mit Titus in Verhältniß denke, ſo muß ich ihm das Merkmal Vater beilegen, aber auch umgekehrt, kann ich Titus mit Cajus in Verhältniß denken und dann muß ich dem Titus das Merkmal Sohn beilegen. Dem Verhältnißbegriff Subſtanz correſpondirt auf dieſe Weiſe der Begriff Accidenz, dem Begriff Urſach der Begriff Wirkung. Machen die beiden Vorſtellungen in einander gleiche Merkmale möglich, ſo daß ein gleiches wechſelſeitiges Verhältniß ſtatt findet, ſo findet auch kein correlatum ſtatt, und dies iſt der Fall bei der Categorie der Gemeinſchaft.

Was nun die Categorien der Modalität betrifft, ſo entſpringen ſie eigentlich aus dem Verhältniß der Vorſtellungen zu dem vorſtellenden Subjekt. Allein, obgleich hier auch Verhältnißbegriffe ſich finden, ſo kann man doch hieraus die gegenüberſtehenden Categorien dieſes Titels Möglichkeit und Unmöglichkeit u. ſ. w. nicht herleiten, weil hier das Verhältniß nur einſeitig iſt, nämlich der Vorſtellung nur immer ein Merkmal in Verhältniß auf das vorſtellende Subjekt beigelegt wird, und man nicht umgekehrt dem vorſtellenden Subjekt ein Merkmal in Verhältniß auf die Vorſtellung beilegt. Daß ein doppeltes wechſelſeitiges Verhältniß nicht der Grund der einander gegenüberſtehenden

Digitized by Google

Categorien ſeyn kann, erhellt ſchon daraus, daß ſie ſonſt correlata und nicht opposita ſeyn können. Der Grund, daß unter dem Titel der Modalität immer zwei einander gegenüberſtehende Categorien ſich finden, iſt vielmehr der: der Verſtand hat ein allgemeines Geſetz des Denkens: von zwei einander widerſprechenden Merkmalen (A und non A) muß eins nothwendig dem Gegenſtande zukommen. Es iſt dies der bekannte Satz des ausſchließenden dritten (principium exclusi tertii inter duo condradictoria, [Cajus iſt entweder weiß oder nicht weiß]), der in jedem Lehrbuch der Logik aufgeſtellt wird, worauf ich meine Leſer verweiſe. Da nun die Categorien der Modalität den Vorſtellungen beigelegt werden, in ſo fern man ſie im Verhältniß auf das denkende Subjekt betrachtet, ſo ſieht man leicht ein, daß der Verſtand durch Anwendung des oben genannten Geſetzes des ausſchließenden dritten, die ganze Sphäre der Dinge bei jeder Categorie beſtimmt; alle Vorſtellungen der Gegenſtände ſind entweder möglich oder nichtmöglich; wirklich oder nichtwirklich; nothwendig oder nichtnothwendig, d. h. zufällig.

Was die Anwendung der Reflexionsbegriffe auf Gegenſtände der Erfahrung betrifft, ſo dienen ſie nicht ſowohl, Erkenntniß ſelbſt unmittelbar zu ſtande zu bringen, ſondern ſie gehen der Verknüpfung in einem objektiven Urtheile vorher, durch welches Erkenntniß allererſt möglich wird. Sie beſtimmen das Verhältniß der Vorſtellungen und Wahrnehmungen unter einander, um zu beſtimmen, welche Form des Urtheils auf ſie paßt. Welcher Reflexionsbegriff dem Verhältniſſe zweier Vorſtellungen zukommt, ergiebt ſich aus der angeſtellten Reflexion ſelbſt. Nur iſt hierbei zu merken, daß man wohl unterſcheiden müſſe, ob die verglichenen Vorſtellungen Begriffe oder Anſchauungen ſind, weil man bei den letztern auf die Formen des Raumes und der Zeit Acht haben muß.

Begriffe ſind einerlei und numeriſch identiſch, nicht von einander zu unterſcheiden, ſondern als ein und

Digitized by Google

derſelbe zu betrachten, wenn ſie gleiche innere Beſtimmungen haben; bei den Anſchauungen muß noch hinzukommen, daß ſie in einem und demſelben Theile des Raums und zu einer und derſelben Zeit ſich finden. Wenn zwei Tropfen Waſſer auch mit einander in allen innern Eigenſchaften übereinſtimmen, ſo werden ſie doch ſogleich als zwei betrachtet werden müſſen, ſobald ſie verſchiedene Theile des Raums einnehmen: ſo wie auch zwei Empfindungen, die innerlich vollkommen einerlei ſind, als zwei betrachtet werden müſſen, wenn ſie in verſchiedenen Zeiten ſich finden.

Die Logik lehrt, daß in Begriffen alle Bejahungen (logiſche Realitäten) ſich einander nicht widerſtreiten, ſondern in ein Bewußtſeyn verbinden laſſen, allein bei den Erſcheinungen der Sinnenwelt findet ſich, daß in einem und demſelben Gegenſtande zwei widerſtreitende Kräfte ſich finden können, deren Wirkungen ſich zum Theil oder ganz aufheben, ſo wird z. B. ein Schiff vom Strom von Oſten nach Weſten getrieben, da es zu gleicher Zeit der Wind von Weſten nach Oſten treibt; es kann zu gleicher Zeit in meinem Gemüthe Vergnügen und Schmerz ſich finden: dies iſt z. B. der Fall, wenn einer meiner Freunde nach einer langen, ſchweren Krankheit endlich ſtirbt, es macht mir ſodann Vergnügen, daß die Leiden des Mannes geendiget ſind, aber ich empfinde auch, daß der Tod mir einen Freund entriſſen hat.

Wenn ich einen Gegenſtand denke, ſo muß ich freilich annehmen, daß in ihm ſich etwas findet, was ich als das ſchlechthin innere betrachten, und das nun eben mit andern in Verhältniß gedacht werden muß, wenn äußere Beziehungen entſtehen ſollen; allein in den Anſchauungen kann man dies Innere nicht ſuchen, denn ſie ſind ja ſelbſt nichts anders, als Produkte der Beziehung eines Gegenſtandes auf unſere Sinnlichkeit; die ganze Erſcheinung beſteht aus dem Verhältniß eines Gegenſtandes zu meiner Sinnlichkeit, in ihr giebt es alſo auch kein abſolut, ſondern nur ein komparativ inneres; denn das Abſolutinnere,

der Gegenſtand, welcher der Grund der Erſcheinung iſt, iſt uns völlig unbekannt.

Wenn der Verſtand Begriffe bilden will, ſo muß ihm zuvörderſt die Materie gegeben ſeyn, aus denen er Begriffe bilden kann, er muß zuvor das Mannigfaltige haben, was er zur Einheit verbinden ſoll, bei den Begriffen geht alſo die Materie der Form vorher. Nicht ſo verhält es ſich bei den Anſchauungen; Raum und Zeit, die Form derſelben, iſt in der Sinnlichkeit gegründet und beruhet, wie wir wiſſen, in unſerer Art und Weiſe anzuſchauen, es iſt folglich keine Anſchauung denkbar, ohne das Vermögen der Anſchauungen und mit ihm alſo auch den Grund zu der Form der Anſchauungen vorauszuſetzen. In der Wahrnehmung (empiriſchen Anſchauung) ſelbſt wird freilich Materie und Form zugleich, die Form an der Materie, gegeben, ja ich kann die Materie ohne Form gar nicht wahrnehmen, allein der Möglichkeit nach, geht bei den Erſcheinungen die Form der Materie voraus. —

Wir haben aber, wie oben Seite 60. u. ff. dargethan, nicht blos Begriffe, die im Verſtande gegründet ſind, ſondern auch Sätze, die ihren Urſprung im Verſtande haben und die wir auf die Erſcheinungen der Sinnenwelt anwenden; dahin gehört z. B.: Alle Veränderungen geſchehen nach dem Geſetze der Verknüpfung durch Urſach und Wirkung. Sätze deren Urſprung aus dem Verſtande dadurch erkannt wird, daß in ihnen ſtrenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſich findet, welche Regeln, die aus ſinnlicher Wahrnehmung entſpringen, nie haben können, weil dieſe wohl lehren kann, was da iſt, aber nicht was da ſeyn muß. Wir müſſen daher jetzt dieſe Sätze anfzufinden ſuchen; da ſie allgemein und nothwendig ſind, ſo werden ſie Geſetze, und da ſie für die ſinnlichen Wahrnehmungen gelten Geſetze der Erfahrung oder Naturgeſetze genannt werden müſſen.

Da dieſe Geſetze in dem Verſtande ihren Grund haben ſollen, ſo können ſie auf nichts anderm beruhen,

als auf die Art und Weiſe, wie er ſeine Functionen verrichtet; und da durch dieſe Geſetze über die Erſcheinungen der Sinnenwelt etwas beſtimmt werden, ihnen Merkmale beigelegt werden ſollen, ſo kann dies nicht anders als nach den Categorien geſchehen. Ich werde dieſe Geſetze zuförderſt aufſtellen und ſie erläutern, und ſodann über den Grund ihrer Gewißheit ſprechen.

Es ſcheint mir, daß man dieſe Geſetze am leichteſten auffinden, und ihre Wahrheit einſehen kann, wenn man zweierlei bedenkt; einmal: ſie ſind Regeln, nach welchen der Verſtand das Mannigfaltige der Anſchauungen verknüpft, um ſie zu Erkenntniſſen zu erheben; zweitens: ſie beruhen auf den Categorien. Die Categorien aber, in Beziehung auf unſere Anſchauungen angewandt, müſſen erſt durch die Anwendung auf die allgemeine Form der Zeit ſchematiſirt werden, Seite 75.

Man wird alſo durch Beantwortung folgender Fragen dieſe Geſetze vollſtändig aufſtellen können.

Nach was für einem Geſetze beſtimmt der Verſtand die Anſchauungen, um die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, den Zeitinbegriff objektiv zu machen? mit andern Worten: nach was für einem Geſetz beſtimmt der Verſtand die Anſchauungen, um aus ihnen der Zeitreihe, den Zeitinhalt, der Zeitordnung, den Zeitinbegriff nach Erkenntniſſe zu machen. —

Wir wollen jetzt jede dieſer Fragen beſondes beantworten. Quantität oder Zeitreihe.

Erſte Frage. Was beſtimmt der Verſtand für die Anſchauungen der Zeitreihe nach, damit ſie Erkenntniſſe werden?

In der Zeitreihe iſt kein Theil der kleinſte, in ihr findet ſich ein Mannigfaltiges von außer einander befindlichen Theilen, und die ganze Zeit iſt auch durch Vorſtellung der

Theile erſt möglich, d. h. ſie hat eine extenſive Größe,*) dies nun auf die Erſcheinungen in der Zeit übergetragen, giebt das Geſetz: Alle Erſcheinungen ſind als Anſchauungen extenſive Größen.

Auf dies Geſetz beruht auch der Satz, daß man von keiner vorgenommenen Theilung der Erſcheinung ſagen kann, ſie ſey die letzte, denn da jeder auch noch ſo kleine Theil eine Anſchauung bleibt, ſo iſt er immer eine extenſive Größe, und läßt auch Theilung zu. Eben dies iſt aber auch ein ſicherer Beweis, daß dieſes Geſetz nicht aus der ſinnlichen Wahrnehmung entſpringt, denn bei aller Vollkommenheit der Inſtrumente kommen wir mit der phyſiſchen Theilung bald zu Ende, geſtehen aber doch immerzu, daß die Theilung an ſich noch fortgeſetzt werden könnte, wenn wir nur feinere Inſtrumente hätten.

Qualität oder Zeitinhalt.

Zweite Frage: Was beſtimmt der Verſtand für die Anſchauungen dem Zeitinhalte nach, damit ſie Erkenntniſſe werden?

Die Zeit wird erfüllt durch Empfindung, d. h. wenn ich die Zeit wahrnehmen ſoll, ſo muß ich eine ſinnliche Wahrnehmung (empiriſche Anſchauung) haben, die mir durch Em-

*) Größe (Quantum) iſt das Bewußtſeyn des mannigfaltigen Gleichartigen in einer Anſchauung, welches zu einer Einheit verbunden iſt. So ſage ich 50 Fuß Höhe eines Gebäudes iſt eine Größe, denn es ſind darin 50 gleichartige Stücke (Fuß) die ich mir als verbunden vorſtelle. Zur Größe gehören alſo gleichartige Theile, und eine Verbindung derſelben in eine Einheit. Der Begriff der Größe beſteht aus den Begriffen der Vielheit und Einheit.

Eine Größe heißt nun extenſiv, wenn die Vorſtellung der Theile erſt die Vorſtellung des Ganzen möglich macht.

So iſt z. B. eine Linie eine extenſive Größe, denn ich kann ſie mir nicht anders vorſtellen, als daß ich ſie ziehe, d. h., daß ich von einem Punkte an ihre Theile nach und nach erzeuge, und ſo die Vorſtellung des Ganzen erhalte.

Digitized by Google

pfindung gegeben wird. Dieſe Empfindung ſelbſt aber iſt keine objektive Vorſtellung, ich unterſcheide ſie als Grund der Wahrnehmung von der Wahrnehmung ſelbſt; ihr kann auch nicht, wie der durch ſie gegebenen Wahrnehmung die Form der letztern, die Zeit zukommen. Sie erfüllt daher nur einen Augenblick, hat keine extenſive Größe. Da ihr aber als erfüllter Zeit doch die leere Zeit gegenüber ſteht, und alſo ſich von ihr bis zur leeren Zeit eine allmählige Abnahme, oder von der leeren Zeit bis zu ihr ein allmähliger Wachsthum vorſtellen läßt, ſo hat ſie eine intenſive *) Größe. Soll dies nun Regel der Erkenntniß werden, ſo müſſen wir es auf die Erſcheinungen übertragen. Der Empfindung correſpondirt in der Erſcheinung, das Reale, wodurch die Empfindung hervorgebracht wird, dadurch entſpringt alſo das Geſetz:

In allen Erſcheinungen hat das Reale (was ein Gegenſtand der Empfindung iſt) eine **intenſive** Größe, d. h. einen **Grad**.

So gering daher auch der Grad irgend einer Realität in der Wahrnehmung ſeyn mag, ſo behaupten wir doch, daß noch ein geringerer möglich iſt — Bei einem auch noch ſo ſchwachen Ton, geſtehen wir noch einen geringern Grad zu, und wenn wir ihn auch dann nicht mehr hören würden, ſo hindert dies doch nicht, ihn als möglich vorauszuſetzen. Ein deutlicher Beweis, daß das Geſetz nicht aus der ſinnlichen Wahrnehmung entſpringt.

*) Eine Größe heißt **intenſiv**, wenn ſie nicht durch die Vorſtellung ihrer Theile erſt möglich wird, ſondern wenn ſie nur als Einheit wahrgenommen, die Vielheit in ihr alſo nur dadurch erkannt werden kann, daß ein Zu- und Abnehmen bei ihr ſtatt findet. Z. B. die grüne Farbe hat eine intenſive Größe, ſie wird als Einheit wahrgenommen und die Vielheit in ihr wird nur dadurch erkannt, daß ſie ſtärker oder ſchwächer werden kann, d. h. daß ſie **einen Grad** hat.

Digitized by Google

Dritte Frage: Was beſtimmt der Verſtand für die Anſchauungen der Zeitordnung nach, damit dieſe Erkenntniſſe werden?

Die Geſetze der Erkenntniſſe ſinnlicher Gegenſtände, der Quantität und Qualität nach, betreffen nur die einzelnen Anſchaunngen an ſich und bilden aus ihnen einen Gegenſtand der Erſcheinung (objectum phaenomenon), bei der Relation hingegen werden mehrere Anſchauungen im Verhältniß gegen einander betrachtet. Nun kommen alle unſere ſinnlichen Wahrnehmungen in der Zeit zufälligerweiſe zu einander; wenn daher Erkenntniß der ſinnlichen Gegenſtände oder Erfahrung *) ſtatt finden ſoll, ſo muß dieſe Verbindung als objektiv betrachtet werden, d. h. ſie muß nicht zufällig, ſondern nach allgemeinen und nothwendigen Geſetzen geſchehen.

Wenn ich wahrnehme, daß die Sonne ſcheint, und daß ein Stein warm wird, ſo iſt dies noch keine Erfahrung, die Verbindung zwiſchen beiden Wahrnehmungen iſt blos zufällig, wie z. B. die beiden Wahrnehmungen, der

*) Man braucht den Ausdruck Erfahrung in verſchiedener Bedeutung. Einmal verſteht man darunter ſinnliche Wahrnehmungen, in ſo fern ſie auf Empfindung beruhen. Man ſetzt alſo der Erfahrung in dieſem Verſtande, die Vorſtellungen, die im Gemüth ſelbſt gegründet ſind, (die Vorſtellungen a priori) entgegen. So ſagt man z. B. Raum und Zeit haben ihren Urſprung nicht aus der Erfahrung d. h. ſie werden uns nicht durch Empfindung gegeben. Nimmt man den Ausdruck Erfahrung in dieſem Sinne, ſo kann man ſie auch den Thieren nicht abſprechen. Zweitens verſteht man unter Erfahrung die Erkenntniß ſinnlicher Gegenſtände. Zur Erkenntniß aber gehört die Beziehung meiner Vorſtellung auf einen Gegenſtand, wodurch alſo meine Vorſtellung für allgemeingültig (objektiv nicht blos für ſubjektivgültig) erklärt wird. Hier ſteht alſo Erfahrung als ſinnliche Erkenntniß der bloßen ſinnlichen Wahrnehmung entgegen. — Zur Erkenntniß gehört, wie gezeigt worden, Verſtand; ſpricht man dieſen nun den Thieren ab, ſo kann man ihnen auch keine Erfahrung in der zweiten Bedeutung zugeſtehen.

Stock ſteht im Winkel, und es regnet, blos zufällig verbunden ſind; ſage ich, aber, die Sonne iſt die Urſach der Wärme des Steins, ſo iſt Erfahrung vorhanden, denn beide ſind nothwendig verbunden, d. h. wenn das Scheinen der Sonne geſetzt wird, ſo folgt nach einer nothwendigen Regel (Geſetz) das Warmwerden des Steins.

Das Geſetz für die ſinnlichen Erkenntniſſe der Zeitordnung (Relation) nach, heißt: Erfahrung iſt nur durch die Vorſtellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Beſondere Geſetze der Zeitordnung nach.

Die Zeit iſt die Form der Verknüpfung unſerer Wahrnehmungen. Wir unterſcheiden in derſelben nun dreierlei: die Zeit ſelbſt, das Aufeinanderfolgen, und das Zugleichſeyn in derſelben. Die Zeit ſelbſt iſt beharrlich, ſie wechſelt nicht, obgleich aller Wechſel und alles Zugleichſeyn in ihr ſich findet: denn geſetzt ſie wechſelte ſelbſt, ſo würde eine neue Zeit vorausgeſetzt werden müſſen, in der der Wechſel ſich fände. Es giebt alſo dreierlei Beſtimmungen der Zeitordnung; die Beharrlichkeit, das Aufeinanderfolgen und das Zugleichſeyn, und da das was von der Form der Anſchauungen gilt, auch von den Anſchauungen ſelbſt gelten muß, weil wir die Zeit nicht an ſich, ſondern nur an den Anſchauungen wahrnehmen können, ſo werden wir auch dieſe obengenannten Merkmale der Zeit, Beharrlichkeit, Folge und Zugleichſeyn den Anſchauungen beilegen müſſen. Damit aber das Verhältniß der Wahrnehmungen und ihre Verknüpfung in der Zeit nach den drei Merkmalen, Beharrlichkeit, Folge und Zugleichſeyn, objektiv betrachtet werde, damit ſie Erkenntniß, und weil es hier Verknüpfung von Wahrnehmungen betrifft, Erfahrung werde; ſo müſſen wir dieſe drei Merkmale durch eine nothwendige Regel den Erſcheinungen, als Objekten der Anſchauung, beilegen; denn,

Digitized by Google

wie oben gezeigt worden, iſt Erfahrung nur durch die Vorſtellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Wir wollen alſo jetzt dieſe Geſetze, wodurch die Verknüpfung der Wahrnehmungen nothwendig wird oder Erfahrung zu Stande kömmt, nach den drei Merkmalen, Beharrlichkeit, Folge und Zugleichſeyn, aufſuchen.

1. Beharrlichkeit.

Die Beharrlichkeit iſt ein Merkmal an ſich; ohne Beharrlichkeit würde gar kein Zugleichſeyn, keine Folge, die wir doch wirklich unterſcheiden, unterſchieden werden können, ſondern es würde alles Folge ſeyn. Die Zeit ſelbſt als Subjekt wechſelt nicht, obgleich aller Wechſel in ihr geſchieht. Das Beharrliche aber, welches ein Merkmal der Zeit iſt, müſſen wir den Wahrnehmungen beilegen, denn die Zeit und ihre Merkmale können nicht an ſich ſelbſt, weil ſie blos die Form der Wahrnehmungen iſt, ſondern nur an den Wahrnehmungen, woran ſie ſich findet, wahrgenommen werden; und damit dies Merkmal der Beharrlichkeit, nicht ſubjektiv, ſondern objektiv vorgeſtellt werde, müſſen wir es den Objekten der Anſchauung, den Erſcheinungen, beilegen. In allen Erſcheinungen muß alſo etwas Beharrliches ſich finden, wodurch erſt der Wechſel an denſelben erkannt werden kann. Dieſes Beharrliche nennen wir Subſtanz, man kann alſo dieſen Satz auch ſo ausdrücken: In allen Erſcheinungen beharret die Subſtanz. Das Beharrliche iſt nun dasjenige, woran der Wechſel ſich findet, es iſt das Subſtratum alles Wechſels der Erſcheinungen, und das Wandelbare iſt nichts als die Beſtimmung ſeines Daſeyns, ſo wie die Zeit ſelbſt dasjenige iſt, worin und wodurch der Wechſel wahrgenommen wird.

Alles, was wir an den Erſcheinungen wahrnehmen, nehmen wir in der Zeit wahr, es iſt alſo wechſelnd, das Beharrliche kann von uns nicht wahrgenommen werden, wir erkennen folglich von den Erſcheinungen nicht die Subſtanz,

Digitized by Google

ſondern blos die Accidenzen, aber wir ſind demungeachtet genöthigt, den Erſcheinungen Subſtanz beizulegen, weil ohne dies kein objektiver Wechſel und Zugleichſeyn (keine Erkenntniß von Wechſel und Zugleichſeyn) möglich wäre. Da die Subſtanz beharrlich iſt, im Daſeyn alſo nicht wechſelt, ſo kann ihr Quantum auch weder vermehrt noch vermindert werden, und die Veränderungen (Wechſel) die wir an den Erſcheinungen wahrnehmen, betreffen nicht die Subſtanz derſelben, ſondern nur die Art und Weiſe wie dieſe exiſtirt, d. h. ſie gehören zu den Beſtimmungen derſelben.

Bei ganz geringer Aufmerkſamkeit ſieht man ſchon ein, daß der Satz: Bei allem Wechſel der Erſcheinungen beharret die Subſtanz, und das Quantum derſelben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert, nicht aus der ſinnlichen Wahrnehmung entſprungen ſeyn kann, weil wir das Beharrliche nicht wahrnehmen können. Aber, auf der andern Seite gebrauchen wir doch dieſen Satz als Grundſatz der Erfahrung, und legen ihn der Phyſik, als Wiſſenſchaft der Erklärung der Erſcheinungen in der Natur, zum Grunde. Wenn der Chemiker das Queckſilber oxidirt, und das Gewicht deſſelben in dieſem Zuſtande größer als im metalliſchen findet, darauf aber durchs Feuer den metalliſchen Zuſtand wiederherſtellt, das ſich entbindende Sauerſtoffgas ſammelt und wägt, und zeigt, daß das Gewicht deſſelben dem Ueberſchuſſe gleich iſt, den das oxidirte Queckſilber *) mehr wiegt als das metalliſche, und daraus ſchließt, daß der Grundſtoff des Sauerſtoffgaſes daſſelbe iſt, was den Queckſilberoxid hervorbrachte, ſo ſtützt er ſich auf den von uns aufgeſtellten Satz der Beharrlichkeit der Subſtanz.

Bei genauerer Unterſuchung ſtößt man doch noch auf eine Schwierigkeit. Um einem Begriff ſeine Realität zu ſichern, muß man ihn in der Anſchauung darlegen, denn dadurch wiſſen wir allein, daß ihm ein Gegenſtand cor-

*) Hydrargyrum oxydatum rubrum.

reſpondirt. Nun zwingt uns freilich die Möglichkeit der Erfahrungserkenntniß, den empiriſchen Wahrnehmungen ein Beharrliches als Subſtratum unterzulegen, allein da wir immer nur Prädikate der Dinge erkennen, ſo ſcheint es, als wenn wir dieſem Begriffe der Subſtanz nicht durch eine Anſchauung ſeine Realität ſichern könnten. Allein unter den Prädikaten der empiriſchen Anſchauung im Raume findet ſich ein Beharrliches, nämlich das der Undurchdringlichkeit, welches wir aller Materie (d. h. demjenigen was den Raum erfüllt) beilegen; doch iſt die Erkenntniß dieſes Merkmals nicht aus der ſinnlichen Wahrnehmung entſprungen, denn die kann kein allgemeines und nothwendiges Merkmal geben.

2. Folge.

Bei unſern Wahrnehmungen, die in der Zeit ſind, unterſcheiden wir zweierlei: Folge und Zugleichſeyn. Eigentlich ſind alle unſere Wahrnehmungen ſucceſſive (auf einander folgend), weil die Theile der Zeit, welche als Form allen unſern Wahrnehmungen zukömmt, alle auf einander folgen. Es entſteht alſo zuvörderſt die Frage, worauf gründet ſich der Unterſchied zwiſchen aufeinanderfolgenden und zugleichſeyenden Wahrnehmungen, da ſie doch alle auf einander folgend von uns aufgefaßt (apprehendirt) werden? — Ich ſehe ein Schiff den Strom hinabtreiben, hier folgt auf der Wahrnehmung des Schiffs oberhalb dem Laufe des Fluſſes, die Wahrnehmung deſſelben unterhalb dem Laufe des Fluſſes, und ich kann dieſe Ordnung nicht willkührlich umändern, und das Schiff erſt unterhalb und dann oberhalb wahrnehmen. — Ich betrachte einen Raum und ſteige von der Wahrnehmung ſeines Gipfels bis zur Wahrnehmung ſeiner Wurzel herab, ſo daß Gipfel, Stamm und Wurzel auf einander folgen, ich kann aber auch eben ſo gut dieſe Ordnung der Wahrnehmung umkehren und von der Wurzel bis zum Gipfel aufſteigen. Im erſten Fall, bei den Wahrnehmungen des Schiffs, iſt die Ordnung beſtimmt, im zwei-

Digitized by Google

ten Fall, beim Baume, willkührlich. Die erſten Wahrnehmungen ſind alſo aufeinander folgend, die zweiten zugleich. Dieſes Aufeinanderfolgen und dieſes Zugleichſeyn der Wahrnehmungen muß, wenn es Erkenntniß werden ſoll, als in den Erſcheinungen (in den Objekten der Anſchauungen) gegründet, vorgeſtellt werden; dies iſt nur möglich, in ſo fern beides einem Geſetze unterworfen iſt, und dieſe Geſetze wollen wir jetzt aufſtellen. Wir machen mit dem der Folge den Anfang.

Sollen Erſcheinungen aufeinander folgen, ſo können dies nicht Subſtanzen, (denn dieſe ſind beharrlich), ſondern es müſſen Accidenzen ſeyn. Ich nehme wahr, daß Erſcheinungen auf einander folgen, heißt alſo, ich nehme wahr, daß ein Zuſtand der Dinge iſt, der vorher nicht war. Soll nun dieſes Folgen objektiv ſeyn, welches zur Erkenntniß (Erfahrung) nothwendig iſt, ſo muß die Ordnung beſtimmt und nicht willkührlich ſeyn. Dies Folgen aber iſt in der Zeit als Form unſerer Wahrnehmungen gegründet, und die beſtimmte Ordnung in der Zeit hängt davon ab, daß der vorhergehende Augenblick den nächſtfolgenden beſtimmt, und nicht umgekehrt von dem nächſtfolgenden beſtimmt wird. Soll nun dieſe Folge objektiv werden, damit Erfahrung möglich werde, ſo muß der vorhergehende Zuſtand der Erſcheinung den nächſtfolgenden beſtimmen. Der Zuſtand der Erſcheinung aber, der einen andern als nothwendig folgend beſtimmt, wird die Urſach des letztern, ſo wie der letzte die Wirkung des erſtern genannt. Hieraus ergiebt ſich alſo das Geſetz:

Alle Veränderungen und Erſcheinungen geſchehen nach dem Geſetz der Urſach und Wirkung,

ohne welches das Folgen der Wahrnehmungen nicht objektiv wird, d. h. keine Erfahrung davon möglich iſt.

Hierbei iſt nun nur noch zu bemerken, daß man darthun muß, daß einer jeden Veränderung der Erſcheinung ein anderer Zuſtand vorausgehen muß; dies iſt aber leicht zu

zeigen, denn, Veränderung iſt das Entſtehen eines Zuſtandes, der vorher nicht war, da die Zeit nun unendlich iſt, ſo geht der Wahrnehmung dieſes entſtandenen Zuſtandes eine Zeit vorher. Soll ich wahrnehmen, daß der Zuſtand entſtanden iſt, ſo muß ich die Zeit, wo er nicht war, mit der wo er iſt vergleichen. Die leere Zeit aber iſt kein Gegenſtand möglicher Wahrnehmung, alſo muß ſie erfüllt ſeyn, es geht alſo jedem entſtandenen Zuſtand ein anderer von ihm verſchiedener Zuſtand vorher; und dieſe beide müſſen nun, wenn die Folge derſelben objektiv ſeyn ſoll, durch das oben genannte Geſetz verknüpft werden.

3. Zugleichſeyn.

Dinge, die zugleich ſind, exiſtiren in einer und derſelben Zeit. Da die Zeit an ſich ſelbſt nicht wahrgenommen werden kann, ſo entſteht die Frage: woran erkennt man, daß Dinge zugleich ſind? Ihre Wahrnehmungen müſſen jederzeit auf einanderfolgen, und wenn man die eine Wahrnehmung hat, kann man die andere nicht haben; allein wenn man die Ordnung der Wahrnehmungen willkührlich ändern kann, ſo müſſen die Dinge zugleich ſeyn: denn außer dem Zugleichſeyn (zu einer Zeit ſeyn) giebt es nur noch das Aufeinanderfolgen (zu verſchiedenen Zeiten ſeyn), folgen aber die Dinge aufeinander, ſo kann man die Ordnung der Wahrnehmungen nicht willkührlich ändern, denn die vorhergehende (vergangene) Zeit kann man nicht zur folgenden machen, weil die vergangene Zeit kein Gegenſtand der Wahrnehmung mehr iſt. Das Zugleichſeyn kann aber nur bei Gegenſtänden des äußern Sinnes ſich finden, denn die Wahrnehmungen des innern Sinnes, die blos in der Form der Zeit ſind, können kein Zugleichſeyn des Mannigfaltigen enthalten, weil die Theile der Zeit nicht nebeneinander, ſondern nur aufeinander folgend ſind.

Soll aber das Zugleichſeyn der Wahrnehmungen im Raume Erfahrungserkenntniß werden, ſo muß in den Ge-

genſtänden der ſinnlichen Wahrnehmungen (den Erſcheinungen) dies Zugleichſeyn gegründet ſeyn. Ein Gegenſtand beſtimmt die Folge des andern, wenn er die Urſache deſſelben iſt (ſiehe das vorhergehende Geſetz der Cauſalität); da nun beim Zugleichſeyn, die Gegenſtände ſich wechſelſeitig ihre Folge beſtimmen, ſo muß die eine Erſcheinung als Urſache von der andern, und umgekehrt wiederum als Wirkung derſelben betrachtet werden; d. h. ſie müſſen in Wechſelwirkung, in Gemeinſchaft ſtehen. Das was in jedem Gegenſtande Wirkung iſt, kann nicht die Subſtanz ſelbſt ſeyn, denn die entſteht und vergeht nicht, (ſie iſt beharrlich), ſondern es kann blos eine Beſtimmung derſelben, Accidenz, ſeyn. Die Urſachen dieſer wechſelſeitigen Wirkungen ſind offenbar in den Subſtanzen ſelbſt gegründet, denn ſie ſind Prädikate, die ſich auf die Subſtanz als Subjekt beziehen. Damit daher das Zugleichſeyn der Wahrnehmungen objektivgültig, d. h. Erkenntniß werde, muß folgendes Geſetz gelten: Alle Subſtanzen, ſo fern ſie im Raume als zugleich wahrgenommen werden, ſtehen in durchgängiger Wechſelwirkung.

Anmerkung zu den Geſetzen der Relation oder der Zeitordnung nach.

Alle dieſe drei genannten Geſetze der Subſtantialität, Cauſalität und der Wechſelwirkung, (Commercium) ſind die nothwendigen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt, und beſtimmen das Daſeyn der Dinge, in ſo fern wir Erkenntniſſe von ihnen haben ſollen. Verſteht man nun unter Natur den Zuſammenhang der Erſcheinungen ihrem Daſeyn nach, nach Geſetzen (nothwendigen Regeln), ſo ſieht man leicht ein, daß dieſe drei oben aufgeſtellten Geſetze Naturgeſetze ſind, weil ſie den Zuſammenhang der Erſcheinungen ihrem Daſeyn nach beſtimmen. Sie ſind aber die oberſten Geſetze, weil ohne ſie gar keine Erfahrung überhaupt möglich iſt; alle die andern beſondern Naturgeſetze,

die wir aus der ſinnlichen Wahrnehmung abſtrahiren, daß z. B. elaſtiſche Körper unter demſelben Winkel abprallen, unter dem ſie auffallen, ſetzen die Möglichkeit einer Erfahrung ſchon voraus. —

Beträfen unſere Erfahrungserkenntniſſe die Dinge an ſich, ſo wäre nicht einzuſehen, mit welchem Rechte der Verſtand vor aller Erfahrung die Geſetze des Daſeyns dieſer Dinge an ſich, die doch von ihm ganz unabhängig ſind, beſtimmen könnte; allein nach unſerer Theorie iſt dieſe Schwierigkeit leicht gehoben, da wir die Dinge nur erkennen, wir ſie in den Formen des Verſtandes denken; es wird ſich alſo allerdings über die Wahrnehmungen ſelbſt a priori etwas feſtſetzen laſſen weil ſie Merkmale (die Formen des Denkens und Anſchauens) an ſich tragen müſſen, die im Gemüth ſelbſt gegründet ſind.

Modalität oder Zeitinbegriff.

Vierte Frage: Was beſtimmt der Verſtand für die Anſchauungen dem Zeitinbegriff nach, damit ſie Erkenntniſſe werden?

Wenn wir Geſetze für die Modalität eines Gegenſtandes angeben wollen, ſo betrifft dies keine Beſtimmung, die wir ihm ſelbſt beilegen, ſondern blos die Beſtimmung des Verhältniſſes deſſelben zum Erkenntnißvermögen. Es wird keine Beſtimmung des Gegenſtandes ſelbſt verändert, wenn wir ihn uns als möglich oder als wirklich oder als nothwendig vorſtellen, ſondern er bekömmt in jedem einzelnen Falle blos ein anderes Verhältniß zum Erkenntnißvermögen. Denn geſetzt z. B: eine mögliche Roſe hätte andere Beſtimmungen als eine wirkliche, ſo würde, wenn ich erſt die Roſe als möglich geſetzt hätte, und ſie nun als wirklich ſetzte, nicht die vorige mögliche, ſondern eine andere Roſe wirklich ſeyn. Wenn die Vorſtellung des Gegenſtandes ſchon ganz vollſtändig iſt, kann ich noch fragen, ob der Gegenſtand möglich, oder wirklich, oder nothwendig iſt; und wenn dies beſtimmt wird, ſo erhält dadurch die Vorſtellung des

Digitized by Google

Gegenſtandes kein Merkmal mehr, ſondern es wird blos dadurch ausgemacht, durch welches von unſern Erkenntnißvermögen die Vorſtelluug gegeben wird, ob ſie blos gedacht, oder auch angeſchaut wird. — Wir werden alſo hier keine Beſtimmungen der Wahrnehmungen durch die Merkmale der Modalität, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit erhalten, ſondern nur dieſe Verhältnißmerkmale ſelbſt für die Erfahrung näher beſtimmen. —

Möglichkeit.

Ein Gegenſtand der Erfahrung iſt möglich, wenn man ihm ein Seyn zu irgend einer Zeit, alſo in einem unbeſtimmten Zeittheile anweiſt.

Man muß logiſche und reale Möglichkeit wohl unterſcheiden. Die Erſtere, die man auch Denkbarkeit nennen könnte, wird einer Vorſtellung beigelegt, in ſofern ſie mit den Geſetzen des Denkens übereinſtimmt, denſelben nicht widerſpricht. Reale Möglichkeit iſt Uebereinſtimmung mit den Geſetzen des Seyns. So iſt z. B. ein Viereck, mit vier gleichen Seiten ein logiſch möglicher Begriff, denn die Merkmale Viereck und vier gleiche Seiten laſſen ſich zuſammen in eine Einheit des Begriffs verbinden. Ein viereckiger Zirkel iſt logiſch unmöglich, denn die Merkmale viereckig und Zirkel laſſen ſich nicht in ein Bewußtſeyn vereinigen, weil das eine Negation des andern enthält. —

Da nun zu einer jeden Erkenntniß ein Begriff gehört, wie wir dies oben gezeigt haben, ſo kann für uns kein Gegenſtand real möglich ſeyn, der logiſch unmöglich d. h. der nicht denkbar iſt, die logiſche Möglichkeit iſt alſo für uns die nothwendige Bedingung der realen; denn bei der Frage nach der realen Möglichkeit ſoll beſtimmt werden, ob unſere Vorſtellung auch einen correſpondirenden Gegenſtand habe, iſt nun die Vorſtellung an ſich ſelbſt nicht möglich, ſo ſieht man leicht ein, daß die ganze Frage über die reale Möglichkeit wegfällt.

Aber die Denkbarkeit (logiſche Möglichkeit) reicht allein noch nicht hin, um die reale Möglichkeit zu ſichern, denn wenn gleich der Begriff eines Gegenſtandes möglich iſt, ſo iſt er ſelbſt deshalb noch nicht möglich; die Geſetze des Denkens erſchöpfen nicht auch zugleich die Geſetze des Seyns. — Die Geſetze des Seyns ſind aber von doppelter Art, entweder betreffen ſie die Dinge an ſich, oder die Erſcheinungen, die wir von ihnen haben. — Die reale Möglichkeit zerfällt ferner in zwei Theile, in die innere und äußere. Zur innern Möglichkeit gehört, daß die Eigenſchaften, die dem Gegenſtande beigelegt werden, wirklich zuſammen exiſtiren können (das bloße zuſammengedacht werden können, iſt nicht hinreichend); zur äußern Möglichkeit hingegen, daß die Exiſtenz des Gegenſtandes nicht der Exiſtenz der wirklich vorhandenen Dinge widerſtreite. Da die Dinge an ſich und alſo auch die Geſetze ihres Seyns uns völlig unbekannt ſind, ſo können wir auch nichts über die reale Möglichkeit derſelben, weder über die innere, noch über die äußere beſtimmen. Der Begriff des allerrealſten Weſens (des Weſens, das alle Realitäten in ſich vereinigt) iſt zwar logiſch möglich, gedenkbar, ob es aber real möglich ſey, wiſſen wir nicht, denn wir können weder ausmachen, ob alle Realitäten nebeneinander beſtehen können und die eine die andere nicht ausſchließt, noch können wir erkennen, ob unter den Dingen an ſich ſich nicht eins finden ſollte, deren Exiſtenz die Exiſtenz des allerrealſten Weſens unmöglich macht. Wir können daher, wenn wir von realer Möglichkeit ſprechen wollen, nur von der Möglichkeit eines Gegenſtandes der Sinnenwelt als Erſcheinung reden. Daß bei der realen Möglichkeit einer Erſcheinung die logiſche Möglichkeit (Denkbarkeit) nothwendig vorausgeſetzt werden muß, iſt ſchon oben erinnert worden. Bei der realen Möglichkeit der Erſcheinungen ſind alſo noch zwei Fragen zu beantworten übrig: iſt die Erſcheinung real innerlich und äußerlich möglich? d. h. können die Merkmale, die ihr beigelegt

werden, wirklich in einem Gegenſtande vereinigt exiſtiren? und ſodann: ſchließt die Reihe der exiſtirenden Erſcheinungen die gedachte Erſcheinung nicht aus? Beide Stücke ſind zur realen Möglichkeit nothwendig erforderlich und keins derſelben kann aufgegeben werden. Nun ſieht man aber auch leicht ein, wie ſchwer die Unterſuchung über reale Möglichkeit iſt, vorzüglich was die zweite Frage nach der äußern Möglichkeit betrifft, weil zu ihrer Beantwortung erfordert wird, daß man alle exiſtireuden Gegenſtände der Erſcheinungen kenne, welches wegen der unendlichen Anzahl derſelben unmöglich iſt. Es bleiben uns daher nur zwei Kennzeichen der realen Möglichkeit als Erſcheinung übrig:

1. Wenn der Gegenſtand wirklich iſt, d. h. wenn er uns durch eine wirkliche Anſchauung gegeben wird, denn ſodann wiſſen wir, daß die ihm beigelegten Eigenſchaften in einem Gegenſtande beiſammen exiſtiren können, und auch daß das Daſeyn derſelben nicht den andern vorhandenen Erſcheinungen widerſpricht.

2. Wenn ſeine Vorſtellung zu den nothwendigen Bedingungen unſerer Erfahrung überhaupt gehört, z. B. die Vorſtellungen Raum, Zeit, Urſach u. ſ. w.; denn da beruht auf der realen Möglichkeit der Vorſtellung die Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt.

Realunmöglich iſt alſo eine Vorſtellung eines Gegenſtandes der Sinnenwelt.

1. wenn ſie einer wirklichen Erfahrung widerſpricht, Cajus kann kein Neger ſeyn, weil er kupferfarben iſt.
2. wenn ſie den Bedingungen der Erfahrung überhaupt widerſtreitet; z. B. ein Thier, was nicht im Raume iſt, eine Veränderung ohne Urſach in der Sinnenwelt u. ſ. w.

Uebrigens werden meine Leſer leicht einſehen, daß ein Gegenſtand als Gegenſtand der Erfahrung unmöglich ſeyn kann, der doch als Ding an ſich real möglich iſt; aber darüber läßt ſich nichts ſagen, weil wir die Dinge an ſich nicht kennen. Kann ein Gegenſtand nur als Erſcheinung gedacht werden, z. B. ein Dreieck, ſo wird er,

Digitized by Google

wenn er als Erſcheinung real unmöglich iſt, auch überhaupt real unmöglich ſeyn: z. B. ein Dreieck mit zwei rechten Winkeln.

Was die Wirklichkeit eines Gegenſtandes betrifft, ſo können wir nur ein Kennzeichen derſelben für Gegenſtände der Erfahrung angeben; denn ob wir gleich das Daſeyn der Dinge an ſich als innerer objektiver Gründe der Erſcheinungen nach Verſtandesgeſetzen zugeſtehen müſſen, ſo können wir doch von dieſen Dingen nichts poſitives ausſagen, wir wiſſen wohl daß etwas exiſtirt, aber nicht was exiſtirt. Ein Gegenſtand der Erfahrung iſt wirklich:

1. wenn wir von ihm eine empiriſche d. h. eine ſolche Anſchauung haben, die auf Empfindung gegründet iſt. So weiß ich, daß der Mond exiſtirt, weil ich vermittelſt meines Auges Empfindung von ihm erhalte, die der Grund einer Wahrnehmung deſſelben wird.
2. wenn er mit einer empiriſchen Anſchauung nach einem nothwendigen Geſetze der Erfahrung zuſammenhängt.

Das Daſeyn der Gegenſtände der Erfahrung wird alſo durch Empfindung erkannt, Empfindung iſt das was die Zeit erfüllt, Wirklichkeit iſt alſo das Seyn zu einer beſtimmten Zeit.

Die Nothwendigkeit eines Gegenſtandes ſchließt die Wirklichkeit (Exiſtenz) in ſich. Da wir aber die Exiſtenz beſtimmter Gegenſtände überhaupt nicht erkennen können, ſondern dies blos im Felde der Erſcheinungen angeht, ſo werden wir auch nur von der Nothwendigkeit der Erfahrungsgegenſtände etwas feſtſetzen können. Nun iſt aber die Exiſtenz eines Gegenſtandes der Erfahrung nicht ſchlechthin a priori, ſondern nur durch ſinnliche Wahrnehmung zu erkennen. Die ſinnliche Wahrnehmung iſt alſo für uns die Bedingung der Exiſtenz eines Gegenſtandes. Es kann aber die ſinnliche Wahrnehmung zwar die Exiſtenz aber nicht die nothwendige Exiſtenz darthun; alles was nothwendig ſeyn ſoll, muß ſich

Digitized by Google

a priori nach einer Regel erkennen laſſen. Hieraus ergiebt ſich nun folgendes:

Die Nothwendigkeit eines Gegenſtandes der Erfahrung iſt nicht unbedingt, ſondern bedingt, ſie hängt von der Erkenntniß eines Gegenſtandes der Erfahrung, d. h. von einer ſinnlichen Wahrnehmung ab.

Die Exiſtenz des Gegenſtandes der Erfahrung, welche ich als nothwendig erkennen ſoll, muß mir nicht durch die ſinnliche Wahrnehmung allein gegeben werden, denn dieſe giebt keine Nothwendigkeit, ſondern ich muß das Daſeyn derſelben durch eine Regel erkennen, wodurch ſie mit einer andern ſinnlichen Wahrnehmung als nothwendig verbunden wird. Zur Erkenntniß der Nothwendigkeit, eines Gegenſtandes der Erfahrung wird alſo erfordert, daß wir eine ſinnliche Wahrnehmung haben, mit der wir nach einer Regel die nothwendige Exiſtenz dieſes Gegenſtandes verbinden. Die erſte ſinnliche Wahrnehmung iſt alsdann die Bedingung der Exiſtenz des Gegenſtandes. Nun iſt das Geſetz der Cauſalität das einzige, was uns mit der Urſache eine beſtimmte Erſcheinung als Wirkung verbinden läßt. Daher werden wir einem Gegenſtande der Erfahrung nur in ſo fern eine nothwendige Exiſtenz beilegen können, als wir eine ſinnliche Wahrnehmung von einem Gegenſtande haben, auf den er als Wirkung nothwendig folgen muß. Sobald wir das Abſchießen einer Kanone ſehen, wiſſen wir, daß ein Knall gehört werden muß.

Die Nothwendigkeit eines Gegenſtandes der Erfahrung wird alſo durch die Vernunft erkannt, indem dieſe durch die Unterordnung einer empiriſchen Anſchauung unter das Geſetz der Cauſalität, die nothwendige Exiſtenz dieſes Gegenſtandes ſchließt. —

Da, wie aus dem Obigen genugſam erhellt, die Nothwendigkeit eines Erfahrungsgegenſtandes nur bedingt iſt, ſo ergiebt ſich, daß das Schema der Categorie Nothwendigkeit (Seyn zu aller Zeit), nicht das Seyn durch

die ganze unendliche Zeit (Beharrlichkeit) andeuten ſoll, ſondern daß man dadurch blos ſagen will, wenn man eine Erſcheinung ſetzt, ſo muß man die andere als darauf folgend ſetzen, und dieſe Verbindung findet zu aller Zeit (jederzeit) ſtatt.

Die von uns im Vorhergehenden aufgeſtellten Geſetze der Erfahrung, ſind Grundgeſetze, ſie können alſo nicht bewieſen, d. h. ſie können nicht aus andern objektiven Sätzen abgeleitet werden, denn ſonſt würden ſie nicht die oberſten und höchſten Geſetze ſeyn. — Doch muß ihre Rechtmäßigkeit dargethan werden, und dies geſchieht dadurch, daß wir zeigen, nur in ſo fern ſie Gültigkeit haben, iſt Erfahrung überhaupt möglich. Die Möglichkeit der Erfahrung aber gründet ſich auf die Identität des Selbſtbewußtſeyns Ich, welche nur dadurch möglich iſt, daß der Verſtand das Mannigfaltige der empiriſchen Anſchauungen nach ſeinen Geſetzen zur Einheit der Erkenntniß verbindet. Dieſe Geſetze des Verſtandes ſind Naturgeſetze, denn durch ſie werden die ſinnlichen Wahrnehmungen erſt zur Natur verbunden; aber ob ſie gleich im Gebiete der Erfahrung unwiderſprechlich gelten, ſo haben ſie doch über dieſelbe hinaus keine Gültigkeit, weil für uns kein anderes objektives Mannigfaltiges vorhanden iſt, das durch ſie zur Einheit der Erkenntniß verbunden werden kann.

Reſultat unſerer Unterſuchung über unſere Erfahrungserkenntniſſe.

Wir erkennen die Gegenſtände der Erfahrung nicht wie ſie an ſich ſind, ſondern wie ſie unter den Bedingungen unſerer Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von uns angeſchaut, und unter den Bedingungen

Digitized by Google

unſeres Verſtandes (den Categorien) von uns gedacht werden. So können wir freilich Geſetze feſt ſtellen, denen die Gegenſtände der Erfahrung unterworfen ſeyn müſſen, und die auf der Art und Weiſe wie wir denken und anſchauen, gegründet ſind; aber der Gebrauch dieſer allgemeinen Sätze muß auch blos auf Gegenſtände der Erfahrung (auf Erſcheinungen im Raum und in der Zeit) eingeſchränkt werden.

Digitized by Google

Ueber Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände.

Alle Erkenntniß der Gegenſtände der Erfahrung beruhet auf Wahrnehmungen durch unſere Sinnlichkeit; wir können die Gegenſtände derſelben ſinnliche Gegenſtände nennen. Ihnen entgegengeſetzt ſind die außerſinnlichen oder überſinnlichen Gegenſtände, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, wohin z. B. die Gottheit gehört. Die Frage, was kann ich von Gegenſtänden der Erfahrung wiſſen, iſt im Vorhergehenden beantwortet worden, es bleibt alſo blos noch übrig, zu beſtimmen, was man von überſinnlichen Gegenſtänden wiſſen könne, um den erſten Hauptheil unſerer Unterſuchungen, was kann ich überhaupt wiſſen? vollſtändig abgehandelt zu haben.

Die Frage, in wie fern ſind Gegenſtände der Erfahrung für mich erkennbar? iſt freilich für den Philoſophen ſehr intereſſant, allein ſie führt doch bei weitem das allgemeine Intereſſe nicht bei ſich, was mit der Frage von der Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände verbunden iſt. Die Vorſtellungen von der Gottheit, die Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele, die Streitigkeiten über Freiheit des Willens, haben ein Intereſſe für jedermann, und jeder nur etwas gebildete Menſch hegt über dieſe überſinnlichen Gegenſtände ſeine Meinung, wenn er an Beantwortung der Frage: in wie fern ſind Gegenſtände der Erfahrung erkennbar? vielleicht nicht einmal denkt. Selbſt bei den roheſten Nationen finden wir Meinungen über Gottheit, Leben nach dem Tode, praktiſche Vorſchriften zur Beſtimmung des Willens. Ja ich würde mit meinen Leſern die Beantwortung der erſten Frage gar nicht ſo ſtreng geſucht haben, wenn ich mir nicht dabei zugleich eine Menge Stoff zur Beantwortung der letztern verſchafft hätte. Sollen wir Erkenntniß von überſinn-

lichen Gegenſtänden erlangen können, ſo muß eins unſerer Erkenntnißvermögen uns dieſelbe verſchaffen. Wir wollen alſo unſere Erkenntnißvermögen betrachten, um zu ſehen, welches uns dieſen Dienſt leiſtet.

Was den Sinn, ſo wohl den äußern als innern betrifft, ſo ſehen wir leicht ein, daß er uns keine Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände verſchaffen kann, denn grade alles das, was er liefert, gehört nothwendig zu den Wahrnehmungen der Erfahrung. Die reproduktive Einbildungskraft bringt blos die durch den Sinn gehabten Wahrnehmungen ins Bewußtſeyn zurück, und geht alſo auch nicht über die Sinnenwelt hinaus. Die produktive Einbildungskraft kann freilich Vorſtellungen zuſammen ſetzen, die in keiner Erfahrung angetroffen werden, allein ſie hilft uns auch nicht zur Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände, denn einmal iſt ſie an die Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit gebunden, ferner muß ſie den Stoff zu ihren Zuſammenſetzungen aus den Wahrnehmungen des Sinns entlehnen, und endlich, wenn die Vorſtellung, die ſie liefert, keinen Gegenſtand in der Erfahrung aufzuweiſen hat, auf den ſie ſich zur Erkenntniß bezieht, ſo iſt überall für ſie kein Gegenſtand anzutreffen, und alſo durch ſie keine Erkenntniß möglich.

Wir ſehen daher wohl, daß wir uns nicht an das Vermögen unſerer Anſchauungen (an die Sinnlichkeit) halten müſſen, wenn wir nach Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände fragen, es muß folglich, wenn eine ſolche Erkenntniß überhaupt ſtatt finden ſoll, uns dieſelbe durch unſern Verſtand gegeben werden.

Der Verſtand kann nun auf eine doppelte Art Vorſtellungen geben, entweder er bildet ſie aus den Wahrnehmungen der Sinne, oder er bringt ſie aus ſich ſelbſt hervor. Die erſtere Art gehört, wie man leicht einſieht, hier nicht her, und es bleibt alſo blos die Frage übrig, dienen die Begriffe und Sätze, die im Verſtande ſelbſt (in der Art und Weiſe, wie er ſeine Funktionen verrichtet) ihren Urſprung haben, nicht zur Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände? Dieſe im Ver-

ſtande gegründeten Vorſtellungen und Sätze haben wir im Vorhergehenden dargelegt, es ſind die Categorien und die auf ſie beruhenden Geſetze, die Reflexionsbegriffe und die Ideen; laßt uns jetzt ſehen, welche von dieſen Vorſtellungen uns Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände verſchafft.

Raum und Zeit ſind Vorſtellungen, die in der Art und Weiſe, wie wir anſchauen, gegründet ſind, aber eben deshalb erſtreckt ſich das Gebiet ihrer Anwendbarkeit auch blos auf Gegenſtände der Sinnenwelt, und ſie ſind auf überſinnliche Gegenſtände gar nicht anwendbar. Das Gebiet der Categorien hat freilich weitere Gränzen, denn in ſo fern Mannigfaltiges von unſerm Verſtande zur Einheit eines Gegenſtandes verbunden werden ſoll, in ſo fern leiden ſie ihre Anwendung; ſie würden, wenn wir auch eine andere Art der Anſchauung beſäßen, eben ſo gut zur Erkenntniß eines Gegenſtandes angewandt werden können, als ſie jetzt auf die im Raum und Zeit wahrgenommenen Gegenſtände angewandt werden, weil ſie blos Mannigfaltiges der Anſchaunng fordern, das durch ſie verbunden werden kann, die beſondere Beſchaffenheit des Mannigfaltigen aber für ſie gleichgültig iſt; allein da ſie nichts anders ſind als Merkmale die einem Gegenſtande beigelegt werden müſſen, in ſo fern das Mannigfaltige der Vorſtellung deſſelben zu einer nothwendigen (objektiven) Einheit verknüpft und dadurch zur Erkenntniß erhoben wird, ſo fällt in die Augen, daß ſie nur Bedeutung erhalten, in ſo feru uns durch ein Objekt Mannigfaltiges gegeben wird, das der Verſtand durch ſie zur objektiven Einheit verbindet. Nun aber liefert der Verſtand ſelbſt ein ſolches Mannigfaltige der Vorſtellung eines Gegenſtandes nicht, er ſchaut keine Gegenſtände an, ſondern er hat blos das Geſchäft, das gegebene Mannigfaltige in eine Einheit zu verbinden, und ob gleich alſo die Categorien zur Verbindung eines jeden Mannigfaltigen gebraucht werden können, ſo haben ſie doch blos für Gegenſtände der Sinne Bedeutung, weil der Weg der Wahrnehmung durch den Sinn, der für uns einzige mög-

Digitized by Google

liche Weg iſt, Mannigfaltiges der Vorſtellung eines Gegenſtandes zu bekommen. So wie Raum und Zeit Formen der ſinnlichen Wahrnehmungen ſind, ſo ſind die Categorien Formen der gedachten Gegenſtände. Ohne empiriſche Anſchauung, die auf Empfindung beruht, können Raum und Zeit nicht wahrgenommen werden, denn das was in der Anſchauung auf Empfindung beruht, iſt die Materie, an welcher die Form Raum und Zeit wahrgenommen wird; eben ſo kann ich die Formen des Verſtandes nur dadurch erkennen, daß der Verſtand gegebenes Mannigfaltige in eine Einheit des Bewußtſeyns verknüpft, das gegebene zu verknüpfende Mannigfaltige iſt die Materie. Ich kann freilich von der empiriſchen Anſchauung das was darin durch die Empfindung gegeben wird (die Materie) abſondern, und ſo bleibt mir die reine Form, Raum und Zeit übrig, allein dies iſt alsdann auch nicht die Wahrnehmung eines Gegenſtandes; ſo kann ich nun auch bei einem gedachten Gegenſtande von der Materie des Denkens abſtrahiren, und ſo erhalte ich die reinen Denkformen, die als Merkmale erkannter Gegenſtände, Categorien genannt werden, allein dann ſind ſie auch bloße Formen und geben keine Erkenntniß. Ich kann ferner, wenn ich auch einen überſinnlichen Gegenſtand denken will, ihn nur nach den Formen des Verſtandes denken und muß ihm alſo die Categorien als Merkmale beilegen, aber dadurch wird der Gegenſtand nur gedacht, nicht erkannt; zum Erkennen gehört nämlich außer dem Begriff des Gegenſtandes, noch die Anſchauung deſſelben, wodurch mein Begriff erſt Innhalt bekömmt, weil er dadurch auf einen Gegenſtand bezogen wird. Meine Leſer werden dies um ſo leichter einſehen, wenn ſie bedenken, daß unendlich viel Dinge gedacht werden können, denen in der Wirklichkeit kein Gegenſtand correſpondirt, und daß wir nur dann erſt wiſſen, ein Begriff ſei nicht leer, habe einen Gegenſtand, wenn wir eine Anſchauung haben, auf die der Begriff paßt.

Digitized by Google

Ein Beiſpiel wird es noch deutlicher machen, daß wir zwar überſinnliche Gegenſtände durch die Categorien denken, aber aus Mangel von Anſchauung nicht erkennen können. Wir ſagen, die Gottheit ſei der Urheber der Welt. Wir denken ihn alſo unter der Categorie der Urſach. Weil aber die Gottheit als überſinnliches Weſen von allen Bedingungen der ſinnlichen Wahrnehmung ausgeſchloſſen werden muß, ſo darf man auch die Vorſtellung der Zeit auf ſie nicht anwenden, und wir können ſie alſo, ob ſie gleich Urſach der Welt iſt, nicht der Zeit nach eher als die Welt denken. Wer ſieht hier nicht den Unterſchied zwiſchen Erkennen und bloßes Denken?

Was nun die aus den Categorien hergeleiteten Sätze betrifft, ſo haben ſie nur einen Erfahrungsgebrauch, denn der ganze Grund ihrer Gültigkeit beruht auf der Möglichkeit ſinnliche Wahrnehmungen zur Erfahrung zu erheben, die durch ſie nur entſtehen kann: daher iſt auch in allen dieſen Sätzen die Form der ſinnlichen Anſchauung enthalten.

Die Reflexionsbegriffe dienen nur zum Vergleichen gegebener Vorſtellungen, um aus ihnen Urtheile zu Stande zu bringen, ſie liefern alſo keine Erkenntniß der Gegenſtände, ſondern ſetzen die zu vergleichenden Vorſtellungen der Gegenſtände ſchon voraus. Wenn uns alſo nicht auf einem andern Wege Vorſtellungen von überſinnlichen Gegenſtänden gegeben werden, ſo können die Reflexionsbegriffe uns keine von ihnen verſchaffen.

Es bleiben uns daher blos noch die Ideen übrig und wir ſehen ein, daß wenn wir durch ſie nicht zur gewünſchten Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände gelangen, wir die Hoffnung dazu aufgeben müſſen. Aber hier ſcheint es beim erſten Anblick, daß wir unſern Wunſch erreichen werden. Die Ideen gehen über die Erfahrung hinaus, und wenn ihnen ein Gegenſtand correſpondiren ſoll, ſo kann es kein Gegenſtand der Sinnenwelt ſeyn.

Digitized by Google

Nun aber läßt ſich nicht abſehen, was für ein Gebrauch von dieſen Ideen zu machen ſei, wenn die Vernunft ſie nicht zur Erkenntniß von Gegenſtänden gebraucht, folglich läßt ſich mit ziemlicher Zuverſicht erwarten, daß wir durch ſie die Erfüllung unſerer Wünſche finden werden; und daher haben auch die Philoſophen zu allen Zeiten zu ihnen ihre Zuflucht genommen, wenn ſie Erkenntniſſe von überſinnlichen Gegenſtänden geben wollten. Wir wollen alſo jetzt dieſe Unterſuchung anſtellen.

Meine Leſer erinnern ſich aus dem Vorhergehenden, daß alle Ideen der Vernunft als Erkenntnißvermögen, ſich am Ende auf die Idee des Unbedingten zurückführen laſſen, die allen daraus abgeleiteten Ideen zum Grunde liegen muß.

Aus den drei Arten der Vernunftſchlüſſe ergeben ſich wie oben S. 55. u. f. gezeigt, folgende drei Ideen: die des unbedingten Subjekts, die des unbedingten Grundes und die des unbedingten Ganzen. Wir müſſen alſo jetzt jede dieſer Ideen beſonders betrachten, um zu ſehen, ob ſie uns zur Erkenntniß eines überſinnlichen Gegenſtandes verhelfen kann.

Von der Idee des unbedingten Subjekts.

Unter unbedingtes Subjekt verſtehen wir ein ſolches Subjekt, was nicht wieder als Prädikat eines andern gedacht werden kann. Da aber dadurch allein, daß ein Begriff in unſerm Erkenntnißvermögen ſeinen Grund hat, derſelbe noch keine Erkenntniß iſt, weil man nicht weiß, ob ein Gegenſtand vorhanden iſt, auf den er ſich beziehen kann, ſo muß man zeigen, daß ihm ein Gegenſtand correſpondire; uns werden aber nur durch Anſchauungen Gegenſtände gegeben, alſo muß man ſuchen ob keine Anſchauung ſich findet, auf die eine ſolche Idee bezogen werden kann. Dies werden wir daher auch mit der Idee des unbedingten Subjekts thun müſſen.

Digitized by Google

Bei allen Anſchauungen des äußern Sinnes denken wir uns freilich Subſtanzen, an denen alle Accidenzen, welche wir von den Gegenſtänden ausſagen, ſich finden, die, wie Locke ſich ausdrückt, Träger der Accidenzen ſind, und nicht wieder als Accidenzen betrachtet werden können; allein eine ſolche Subſtanz kann uns in der Erfahrung nicht gegeben werden, denn alles was wir von ihr ausſagen, ſind immer Merkmale, die ein Subjekt vorausſetzen, auf welches wir ſie beziehen müſſen, ſelbſt wenn uns dieſes Subjekt unbekannt ſeyn ſollte, wie dies z. B. bei der Undurchdringlichkeit der Fall iſt. Man kann alſo die äußern Anſchauungen nicht brauchen, um die Ideen des unbedingten Subjekts zur Erkenntniß zu erheben; allein bei den Anſchauungen des innern Sinnes glaubt man dies zu erreichen. Alle Erſcheinungen des innern Sinnes (alle unſere Zuſtände) beziehen ſich am Ende auf unſer Selbſtbewußtſeyn, auf die Vorſtellung Ich, die als das beſtändige Subjekt aller innern Prädikate von mir gedacht werden muß, und ſelbſt nicht wieder als Prädikat gebraucht werden kann, ich ſage, ich bin im Zuſtande des Nachdenkens, des Schmerzes, der Angſt, der Betrübniß u. ſ. w., aber ich kann kein Subjekt auffinden, dem ich das Ich als Merkmal beilegen könnte. Es ſcheint alſo, als fände die Idee des unbedingten Subjekts an dem Gemüth, das da denkt, an unſrer Seele, den Gegenſtand, der ſie zur Erkenntniß erhebt. Die rationale Seelenlehre *) alſo könnte uns Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände verſchaffen, und wenn dies ſo wäre, ſo fänden wir vielleicht den Beweis für einen ſehr wichtigen Satz, für die Unſterblichkeit der Seele. Wenn wir hier von Erkenntniß der Seele als eines überſinnlichen Gegenſtandes reden, ſo verſtehen wir darunter nicht dieje-

*) Eine Wiſſenſchaft heißt rational, in ſo fern ſie nicht auf Erfahrung beruht, ſondern aus dem Erkenntnißvermögen ſelbſt geſchöpft iſt; ihr ſteht die empiriſche oder hiſtoriſche Wiſſenſchaft, die aus Erfahrungserkenntniß geſchöpft iſt, entgegen. So zerfällt alſo auch die Pſychologie (Seelenlehre) in die rationale und empiriſche.

nigen Vorſtellungen, die uns von den Zuſtänden unſers Gemüths durch unſern innern Sinn gegeben werden, denn dieſe gehören zu den Erſcheinungen der Sinnenwelt und ſind an die Form der Zeit gebunden, ſondern wir betrachten alsdann die Seele als Ding an ſich, nicht wie ſie unſerm Sinn erſcheint. Für dieſe rationale Seelenlehre, wie man ſie nennt, um ſie von der Erfahrungsſeelenlehre zu unterſcheiden, haben wir nun keine andere Erkenntnißquelle, als das reine Selbſtbewußtſeyn, das wir mit Ich bezeichnen. Wir unterſcheiden nämlich unſer Selbſtbewußtſeyn von dem Bewußtſeyn unſeres Zuſtandes, das letztere iſt Erfahrung, gehört zu den Erſcheinungen der Sinnenwelt und wird durch unſern innern Sinn gegeben; jenes erſtere hingegen wird bei allen unſern Vorſtellungen vorausgeſetzt, iſt alſo nicht aus Erfahrung entſprungen, weil es dieſelbe erſt möglich macht. Das ſoll nicht heißen, das Selbſtbewußtſeyn, das wir mit Ich bezeichnen, gehe auch der Zeit nach vor aller Erfahrung vorher, was wohl niemand behaupten wird, ſondern es gehe der Möglichkeit nach vor derſelben her. Bei einer jeden Vorſtellung die Erkenntniß werden, d. h. auf ein Objekt bezogen werden ſoll, muß ich mich, der ich die Vorſtellung habe, (Subjekt der Vorſtellung) von dem vorgeſtellten Gegenſtande im Bewußtſeyn unterſcheiden; eine Vorſtellung, bei der ich mich nicht meiner, als desjenigen, der die Vorſtellung hat, bewußt werden könnte, würde nicht m e i n e Vorſtellung ſeyn; alſo ſetzt jede Erkenntniß, der Möglichkeit nach, Selbſtbewußtſeyn voraus, obgleich der Zeit nach, das Selbſtbewußtſeyn mit dem Bewußtſeyn der Vorſtellung gegeben wird. Es hat hiermit eine ähnliche Bewandniß, wie mit der Vorſtellung des Raums, dieſe wird freilich der Zeit nach mit den äußern Wahrnehmungen zugleich gegeben und niemand wird behaupten, daß jemand erſt die reine Vorſtellung des Raums und nachher die empiriſche Wahrnehmung eines Gegenſtandes in demſelben habe; aber der Möglichkeit nach geht der Raum vor der empiriſchen Wahrnehmung vorher, denn er iſt im äußern Anſchauungsvermö-

gen ſelbſt gegründet, welches Vermögen vorausgeſetzt werden muß, wenn man außere Anſchauungen überhaupt haben will.

Dies reine Selbſtbewußtſeyn iſt alſo die einzige Quelle, woraus die rationale Seelenlehre ihre Erkenntniß ſchöpfen ſoll, die Vorſtellung Ich iſt die einzige Grundlage ihres ganzen Syſtems. Wie äußerſt kärglich dieſe Quelle ſeyn muß, läßt ſich ſchon zum voraus vermuthen; wir wollen jetzt ſehen, was die Metaphyſiker aus ihr geſchöpft haben.

In der rationalen Seelenlehre ſollen von der Seele als Ding an ſich Merkmale ausgeſagt werden, es können der Seele alſo keine Prädikate der Erfahrung beigelegt werden; nun haben wir aber außer den Prädikaten der Erfahrung keine anderen reinen Merkmale, als die Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit und die im Verſtande gegründeten Categorien; von den erſtern kann man deshalb keinen Gebrauch machen, weil die Seele nicht als Gegenſtand der Erſcheinung, ſondern als Ding an ſich betrachtet werden ſoll, folglich wird man die Categorien auf die Seele anwenden müſſen. Wir fangen mit denen der Relation an, weil der Idee eines unbedingten Subjekts die Categorie der Subſtanz, die zu den Categorien der Relation gehört, zum Grunde liegt.

Anwendung der Categorien der Relation.

Die Seele iſt eine Subſtanz.

Der Beweis für dieſen Satz wird folgendergeſtalt geführt:

Ein Gegenſtand, der blos als Subjekt gedacht werden kann, iſt Subſtanz.

Nun kann die Vorſtellung Ich blos als Subjekt gedacht werden.

Folglich iſt die Seele eine Subſtanz.

Man ſieht leicht ein, daß dieſer Schluß in der Form falſch iſt, es finden ſich in ihm, wie ſich der Logiker ausdrückt, vier Terminos. Im Oberſatze wird von einem Gegenſtande geredet, der nur als Subjekt gedacht werden kann, im Unterſatze aber iſt von einer Vorſtellung die Rede. Sollte der Schluß in der Form richtig ſeyn, ſo müßte der Unterſatz heißen, die Seele (als Gegenſtand) kann nur als Subjekt gedacht werden, aber wo iſt dieſer Satz bewieſen? Was von der Vorſtellung Ich gilt, gilt ja noch nicht von dem dadurch bezeichneten Gegenſtande. Die Vorſtellung Ich muß immer freilich logiſches Subjekt bleiben, kann nie Prädikat eines Urtheils werden, aber logiſches Subjekt und Subſtanz iſt himmelweit von einander verſchieden. In der Anſchauung iſt Beharrlichkeit das Merkmal der Subſtanz, dieſe beruht aber auf der Vorſtellung der Zeit, und iſt alſo auf die Seele als Ding an ſich gar nicht anwendbar. Wodurch die Subſtanzialität bei Dingen an ſich ſelbſt erkannt wird, wiſſen wir nicht, und alſo können wir auch nicht beſtimmen, ob dieſes Merkmal der Seele, als Ding an ſich, zukomme oder nicht.—

Man muß nur den hier vorgetragenen Satz nicht ſo mißverſtehen, als hätten wir behauptet, die Seele ſei ein Accidenz. Unſere Meinung geht dahin, daß wir von der Seele aus der bloßen Vorſtellung Ich nicht beweiſen können, ſie ſei eine Subſtanz, aber freilich auch eben ſo wenig, ſie ſei ein Accidenz. — Doch geſetzt auch, die Seele ſei Subſtanz, ſo folgt daraus nichts für die Beharrlichkeit derſelben. Denn entweder wird der Begriff Subſtanz von Dingen an ſich gebraucht, und ſo muß man alle Zeitbedingung weglaſſen, auf die er nur zum Behuf möglicher Erfahrung angewandt wird, und dann liegt alſo das Merkmal der Beharrlichkeit, welches die Vorſtellung der Zeit vorausſetzt, nicht in ihm. Spricht man aber von der Seele, als dem ſubjektiven Grunde der Erfahrung, ſo muß man freilich derſelben in dieſer Rückſicht Subſtanzialität und Beharrlichkeit beilegen, weil ſonſt keine Erfah-

rung möglich wäre, allein dieſe Beharrlichkeit beruht auf der Bedingung der Möglichkeit der vorhandenen Erfahrung, gilt alſo nur für dies Leben des Menſchen, denn mit dem Tode hört die Erfahrung auf, zu deren Möglichkeit dieſe Beharrlichkeit gefordert wurde, der Satz aber: die Seele des Menſchen, als ſubjektiver Grund ſeiner Erfahrung, muß, ſo lange er Erfahrung hat (lebt), als beharrlich gedacht werden, kann ja nicht ohne allen Grund auch auf die Zeit nach dem Tode ausgedehnt werden. Ich weiß freilich, ſo lange ich Erfahrung habe, muß die Vorſtellung Ich in mir dieſelbe bleiben, weil dies eine nothwendige Bedingung der Erfahrung iſt, dieſer Satz hilft aber nichts, er ſagt blos, ich bin mir meiner bewußt, ſo lange ich Erfahrung habe; allein dies beweiſt ja nichts für meine Exiſtenz nach dem Tode.

Anwendung der Categorien der Qualität.

Ich bin eine einfache Subſtanz. Der Beweis für dieſen Satz, iſt folgender. Die Vorſtellung Ich iſt der Singular, (eine einfache Vorſtellung) da ſie nun das denkende Subjekt in mir bezeichnet, ſo iſt das denkende Subjekt ſelbſt einfach, und da es eine Subſtanz iſt, eine einfache Subſtanz.

Gegen dieſen Beweis würden wir zuförderſt erinnern, daß in ihm das Merkmal Subſtanz vorkommt, welches der Seele als Ding an ſich beizulegen, wir, wie oben gezeigt worden, kein Recht haben. Aber auch für die Einfachheit der Seele haben die angeführten Gründe keine Beweiskraft, weil von der Beſchaffenheit des Zeichens Ich auf die Beſchaffenheit des bezeichneten Subjekts geſchloſſen worden, welches doch nicht angeht. Das Selbſtbewußtſeyn, das wir mit Ich bezeichnen, iſt keine Anſchauung, weil es keine Merkmale enthält, aber auch kein Begriff, weil ich es ſonſt

als Merkmal andern Dingen beilegen könnte, es iſt nur Gefühl meines Daſeyns, und das Ich iſt ein bloßes Zeichen für den Gegenſtand dieſes Gefühls, das aber dadurch gar nicht erkannt und beſtimmt, ſondern als etwas unbekanntes blos bezeichnet wird. Nun iſt zwar nicht zu leugnen, daß ich dieſes Selbſtbewußtſeyn und auch die Vorſtellung Ich, in dem Bewußtſeyn nicht theilen kann, daß es einfach iſt, aber daraus folgt ja nicht, daß es nicht deſſenungeachtet die Wirkung mehrerer Subſtanzen ſeyn könnte. Daß mehrere Urſachen eine Wirkung hervorbringen können, welche uns als einfach erſcheint, davon haben wir in der äußern Sinnenwelt mehrere Beiſpiele; z. B. wenn zwei Kräfte, deren Richtungslinien einen Winkel einſchließen, einen Körper treiben, ſo durchläuft er die Diagonale des Parallelogramms, das man aus den Richtungslinien zuſammenſetzen kann, wenn man dieſen ein Verhältniß giebt, das die Kräfte ſelbſt unter einander haben. Das Gegentheil, daß die Seele aus Theilen beſtehe, iſt freilich nicht bewieſen, und der Satz, ſie ſei einfach, enthält keinen Widerſpruch, aber beides ſind ja keine Beweisgründe für die Behauptung, ſie ſei einfach. Wir müſſen alſo ebenfalls unentſchieden laſſen, ob die Seele als Ding an ſich einfach ſei oder nicht.

Aus dieſem Satze der Einfachheit der Seele leitet man gewöhnlich ihre Immaterialität her, weil alle Materie (Gegenſtand im Raume) nicht einfach, ſondern zuſammengeſetzt iſt, und dieſer Beweis für die Immaterialität ſteht und fällt alſo mit jenem Beweiſe für die Einfachheit derſelben. Wahr iſt es, das Denken kann nicht aus den Geſetzen der Anſchauungen im Raume hergeleitet werden, weil es kein Gegenſtand der äußern Wahrnehmung iſt, und es kann alſo eben ſo wenig als die andern Funktionen der Seele materialiſtiſch erklärt werden; wer will z. B. die Geſetze der Logik, oder die Regeln, welche die Einbildungskraft beim Verbinden ih-

Digitized by Google

rer Vorſtellungen befolgt, aus den Geſetzen der Bewegung ableiten? ferner iſt die Seele als Ding an ſich ſelbſt auch deshalb keine Materie, weil dieſe nur Erſcheinung (des äußern Sinns) iſt; übrigens aber muß unausgemacht bleiben, ob die Dinge an ſich, die den Erſcheinungen im Raume (der Materie) zum Grunde liegen, nicht mit denen gleichartig ſind, die der Erſcheinung unſers innern Sinnes (wozu auch das Denken gehört) zum Grunde liegen. Endlich leitet man aus der Einfachheit der Seele ihre Unvergänglichkeit (Incorruptibilität) und mit ihr die Unſterblichkeit, in ſo fern dieſe von der erſtern abhängen ſoll, *) her. Man ſagt nämlich: ein einfaches Ding, das keine Theile hat, kann nicht in Theile aufgelöſt werden und alſo nach und nach verſchwinden, ſondern es müßte mit einemmale vernichtet werden, dann wäre aber zwiſchen dem Augenblicke des Seyns derſelben und zwiſchen dem Augenblicke, wo ſie nicht iſt, keine Zeit vorhanden, welches unmöglich zugeſtanden werden kann, da die Zeit bis ins Unendliche theilbar iſt. Dieſer Beweis kann ſchon deshalb keine Gültigkeit haben, weil er die Einfachheit der Seele als Ding an ſich vorausſetzt, die nicht erwieſen iſt; aber ſelbſt wenn man dieſe Einfachheit zugeſteht, iſt die Unvergänglichkeit der Seele nicht dargethan, weil das Bewußtſeyn als Qualität eine intenſive Größe iſt, einen Grad hat, **) und

*) Ich brauche mit Fleiß dieſen Zuſatz, weil in dem Begriff der Unſterblichkeit mehrere Merkmale vorkommen, die nicht auf den Begriff der Unvergänglichkeit beruhen, und alſo auch durch dieſelbe nicht dargethan werden, dahin gehört z. B. Bewußtſeyn des vorhergehenden Zuſtandes. Denn wenn auch die Seele nach dem Tode fortdauerte, ſich ihres vorhergehenden Zuſtandes aber nicht bewußt wäre, ſo würde dieſe vorhergehende Exiſtenz ſo gut als nicht vorhanden anzuſehen ſeyn.

**) Daß es mehrere Grade des Bewußtſeyns giebt, wird wohl niemand leugnen, und alſo auch nicht, daß das Bewußtſeyn wachſen und abnehmen kann.

Digitized by Google

ſo alſo nach und nach abnehmen und verſchwinden kann. Ehe wir einſchlafen, oder kurz vor einer Ohnmacht wird unſer Bewußtſeyn immer ſchwächer und ſchwächer, und endlich kommen wir in einen Zuſtand, der in Rückſicht des Bewußtſeyns für uns ſo gut als Nichtſeyn iſt, wenn unſer Schlaf oder unſere Ohnmacht anders ſtark iſt. So könnte es auch ja beim Tode und nach demſelben mit uns ſeyn.

Anwendung der Categorien der Quantität.

Ich bin Perſon, *) d. h. ich bin und bleibe zu aller Zeit, bei allem Wechſel meiner Vorſtellungen, immer daſſelbe, ich bin Einheit, nicht Vielheit. — Daß das reine Selbſtbewußtſeyn (nicht das Bewußtſeyn unſeres Zuſtandes) und die darauf beruhende Vorſtellung Ich, bei allen unſern Vorſtellungen dieſelbe bleibt, iſt ausgemacht gewiß. Es wäre auch alles Denken, d. h. das Verknüpfen des Mannigfaltigen in eine Einheit des Bewußtſeyns unmöglich, wenn dieſes Ich wechſelte, wie dies

*) Man braucht den Ausdruck Perſon in einer dreifachen Bedeutung, die man wohl unterſcheiden muß, wenn nicht Verwirrung entſtehen ſoll. Dieſe drei Bedeutungen ſind: die logiſche, reale und moraliſche. In logiſcher Bedeutung verſteht man unter Perſon das logiſche Subjekt der Vorſtellungen, in ſo fern ſich daſſelbe ſeiner Einerleiheit bei allen ſeinen Vorſtellungen bewußt iſt. In dieſem Verſtande bin ich eine Perſon, weil das reine Selbſtbewußtſeyn Ich, immer daſſelbe bleibt. In realer oder metaphyſiſcher Bedeutung verſteht man unter Perſon, eine Subſtanz die immer eine und dieſelbe bleibt, und nicht wechſelt; in dieſer Bedeutung, wird es in der rationalen Pſychologie genommen. In moraliſcher Bedeutung endlich iſt Perſon, das vernünftige Weſen, was Zweck an ſich ſelbſt iſt; ihm ſtehen die lebloſen und unvernünftigen Weſen entgegen, die man mit dem allgemeinen Namen der Sachen belegt.

Digitized by Google

oben gezeigt worden; allein daraus, daß das Selbſtbewußtſeyn, und die dadurch gegebene Vorſtellung Ich, identiſch iſt, immer dieſelbe bleibt, folgt noch nicht, daß das ihr zum Grunde liegende Ding an ſich nicht wechſelte, es wäre ja möglich, daß alle dieſe verſchiedene wechſelnde Dinge ein gemeinſchaftliches Merkmal hätten, wodurch nun eben die Identität des Bewußtſeyns bewirkt würde. Wir wollen, um dieſe Behauptung anſchaulicher zu machen, ein Beiſpiel aus der äußern Sinnenwelt geben. Wenn man mehrere elfenbeinerne Kugeln an Fäden ſo aufhängt, daß ſie ſich berühren und ihre Durchmeſſer in einer graden Linie liegen, und man die erſte Kugel ſo auf die zweite fallen läßt, daß ſie dieſe voll trifft, ſo geht die Bewegung der erſten Kugel durch alle andern in die letztere über, wird derſelben mitgetheilt. Geſetzt nun die erſte Kugel würde vernichtet, ſo bald ſie die zweite getroffen, und alle übrigen, die letzte ausgenommen, gleichfalls, ſobald die Bewegung ſich durch ſie fortgepflanzt hat, ſo würde dies auf die Bewegung der letztern keinen Einfluß haben.

Die Immaterialität, Incorruptibilität und Perſönlichkeit der Seele begreift man unter dem Namen der Spiritualität; da nun dieſe drei Stücke nicht bewieſen werden können, ſo gilt dies auch von der Spiritualität, und der Satz: ich bin ein Geiſt, bleibt ebenfalls unerwieſen.

Anwendung der Categorien der Modalität.

Mein Daſeyn, ſagt man, nehme ich durch mein Selbſtbewußtſeyn unmittelbar wahr, und dies iſt alſo gewiſſer, als das Daſeyn äußerer (von mir verſchiedener) Dinge, welches ich nur mittelbar durch Schließen erkennen kann. Allein man vergißt bei dieſer Behauptung, daß die Vorſtellung Ich, eben ſo gut, wie jede ande-

Digitized by Google

re Vorſtellung von äußern Dingen, auf Bewußtſeyn beruht, und daß man von dem Ich eben ſo gut, wie von jeder andern Vorſtellung, auf den ihm correſpondirenden Gegenſtand ſchließen muß. Soll dieſer Satz aber weiter nichts ausdrücken, als: ich unterſcheide mich durch mein Bewußtſeyn von Gegenſtänden außer mir, ſo hat dies unſtreitig ſeine Richtigkeit, allein daraus folgt noch nicht, daß das Bewußtſeyn meiner ſelbſt auch ohne Dinge außer mir möglich ſei, und daß ich auch als blos denkendes Weſen, ohne Körper, exiſtiren könne.

Durch dieſe Unterſuchung hätten wir alſo folgendes Reſultat gefunden: Alle Bemühungen der Philoſophen, ſich aus dem Selbſtbewußtſeyn, oder der darauf gegründeten Vorſtellung Ich, Erkenntniſſe von der Seele als Ding an ſich zu verſchaffen, müſſen vergeblich ſeyn, und wir werden alſo darauf Verzicht thun müſſen, aus der Natur der Seele, die uns als Ding an ſich völlig unbekannt iſt, die Unſterblichkeit derſelben darzuthun, allein wir ſind auf der andern Seite eben ſo gewiß verſichert, daß niemand uns jemals das Gegentheil dieſes Satzes aus der Natur der Seele wird beweiſen können. Da nun die Idee eines unbedingten Subjekts allein an dem Gegenſtande des innern Sinns einen Gegenſtand zur Erkenntniß zu finden hoffen konnte, ſo ſehen wir ein, daß dieſe Idee das Feld unſerer Erkenntniß nicht im geringſten erweitert.

Wenn aber dieſe Idee eines unbedingten Subjekts nicht zur Erkenntniß eines Gegenſtandes dienen kann, zu welchem Behuf findet ſie ſich denn in uns? So wie der Verſtand der Sinnlichkeit Geſetze vorſchreibt, um Erfahrung dadurch zu Stande zu bringen, ſo ſchreibt die Vernunft dem Verſtande zur größtmöglichſten Erweiterung ſeines Gebrauchs die Regel vor. Die Idee des unbedingten Subjekts würde alſo in dieſer Rückſicht ſo verſtanden werden müſſen: Die Vernunft ſagt dem Verſtande: Bei deinen Aufſuchungen eines Subjekts zu ge-

gebenen Prädikaten kannſt du deine Unterſuchung nie als abgeſchloſſen anſehen, als bis du das unbedingte Subjekt gefunden haſt; und da dies nicht in der Sinnenwelt gefunden werden kann, ſo iſt dies ein Wink für den Verſtand, dieſe Unterſuchungen nie als abgeſchloſſen zu betrachten, obgleich freilich der Verſtand auf Eigenſchaften ſtoßen kann, deren Subjekt er nicht von neuem auffindet, wie dies z. B. bei der Undurchdringlichkeit, beim Gefühl der Luſt und Unluſt u. ſ. w. der Fall iſt. — Irrthum entſpringt alſo nur dann, wenn man dieſe Idee der Vernunft mißverſteht, und von ihr zum Behuf unſerer Erkenntniß Gebrauch machen will, indem man ihr ein Objekt ſucht, da ſie doch nur als Vorſchrift für den Verſtand zum größtmöglichſten Gebrauch deſſelben in Erkenntniß der Gegenſtände, die für uns allemal zur Sinnenwelt gehören müſſen, dienen ſoll.

Von der Idee des unbedingten Grundes.

Die zweite in der Vernunft gegründete Idee, die auf der Form der hypothetiſchen Vernunftſchlüſſe beruht, und von der wir erwarten, ſie werde unſere Erkenntniß zum Ueberſinnlichen erweitern, die wir alſo in dieſer Rückſicht prüfen müſſen, iſt die Idee des **unbedingten Grundes**.

Soll die Idee des unbedingten Grundes Anwendung haben, ſo müſſen uns bedingte Dinge gegeben ſeyn, denn ohne Bedingtes giebt es keine Bedingung; alle bedingten Gegenſtände aber, die uns gegeben werden, ſind Anſchauungen unſers Sinnes, alſo wird die Idee des unbedingten Grundes, wenn man ſie anwenden will, auf die Sinnenwelt angewandt werden müſſen. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Sinnenwelt beruht auf folgenden Satz: Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die Vollſtändigkeit (ſeiner Bedingungen) gegeben, und dieſer Satz wird alſo als

Grundſatz aller hierüber zu führenden Beweiſe betrachtet werden müſſen.

Der Begriff Grund zeigt uns an, in welcher Rückſicht wir die Erſcheinungen der Sinnenwelt betrachten müſſen, um auf ſie die Idee des unbedingten Grundes anzuwenden. Der Grund geht der Folge vorher, beſtimmt dieſe, ohne durch ſie beſtimmt zu werden; die Idee des unbedingten Grundes kann alſo nur auf eine Reihe der Erſcheinungen (nicht aber auf ein Aggregat derſelben) angewandt werden, und zwar, da nach dem Grunde, nicht nach der Folge gefragt wird, ſo werde ich eine aufſteigende, nicht eine fallende Reihe nehmen müſſen.

Dieſe aufſteigende Reihe der Erſcheinungen, die durch das Unbedingte allemal als vollendet betrachtet werden würde, kann ich nun, wie jeden Gegenſtand, unter die Formen unſeres Denkens bringen, und ſie der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach betrachten. Jetzt kömmt es darauf an, zu beſtimmen, welche von den Categorien eine Anwendung des unbedingten Grundes leiden möchte.

1. Quantität. Alle Erſcheinungen ſind Quanta, ſo fern ſie in der Zeit und im Raume ſich finden. Ein Satz, deſſen Wahrheit wir oben bei der Lehre von den Grundſätzen des Verſtandes dargethan haben. Die Idee des unbedingten Grundes geht alſo nach dem, was ſo eben geſagt iſt, auf die verfloſſene Zeit, die als der unbedingte Grund, oder welches einerlei iſt, als vollſtändige Bedingung des gegenwärtigen Augenblicks betrachtet wird. Ich betrachte alsdann die verfloſſene Zeit als ein vollendetes Ganze, und nun entſteht die Frage: ob dieſe ſo vollendet gedachte Reihe der Erſcheinung in der Zeit einen Anfang habe, oder nicht? Da man aber das Ganze aller Erſcheinungen, in ſo fern es nicht wieder als Theil eines andern betrachtet wird, Welt nennt; ſo kann man die, durch Anwendung der Idee des unbeding-

ten Grundes auf die Quantität der Erſcheinungen, in Rückſicht auf die Zeit entſtandene Frage, auch ſo ausdrücken: Hat die Welt der Zeit nach einen Anfang, oder nicht?

Was nun die Quantität der Erſcheinnngen in Rückſicht des Raums betrifft, ſo ſcheint es anfänglich, als wäre die Idee des unbedingten Grundes auf ſie nicht anwendbar, weil dieſe eine vorhergehende Reihe erfordert, die bei den Erſcheinungen im Raume ſich nicht findet, welche nur ein Aggregat, aber keine Reihe ausmachen, da die Theile alle zugleich ſind. — Allein die Erſcheinungen im Raume können von uns nur in der Zeit, d. h. ſucceſſiv, wahrgenommen werden, und alſo kann man, wenn man die Reihe der Erſcheinungen als ein vollendetes Ganze betrachtet, auch fragen: gehört zur Wahrnehmung des abſoluten Ganzen dei Erſcheinungen im Raume (der Welt dem Raume nach) eine unendliche Zeit oder nicht? mit andern Worten: iſt die Welt dem Raume nach endlich, oder nicht? oder welches einerlei iſt, hat die Welt dem Raume nach Gränzen, oder nicht?

Hier tritt nun, (wie wir dies in der Folge auch bei der Anwendung der übrigen Categorien auf die Idee des unbedingten Grundes bemerken werden) der ſonderbare Fall ein, daß beide einander entgegengeſetzte Sätze ihre Beweiſe haben.

Satz. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und iſt dem Raume nach in Gränzen eingeſchloſſen.

Beweis. Geſetzt, die Welt hätte keinen Anfang in der Zeit, ſo iſt bis zu jedem gegebenen Augenblick eine unendliche Zeit verfloſſen, d. h. eine unendliche Zeit vollendet, welches unmöglich iſt. Alſo hat die Welt der Zeit nach einen Anfang.

Ferner, geſetzt die Welt hätte dem Raume nach keine Gränzen, ſo wäre ſie ein unendlich gegebenes Ganze von zugleich exiſtirenden Dingen. Nun können wir aber von einem Ganzen nur auf eine doppelte Art eine Vorſtellung bekommen, entweder wenn wir die Gränzen, die daſſelbe einſchließen und von andern abſondern, bemerken, oder wenn wir eine vollendete Zuſammenſetzung (Syntheſis) ihrer Theile vornehmen; und da das erſtere hier nicht möglich wäre, weil angenommen wird, die Welt habe keine Gränzen, ſo bleibt nur das zweite übrig; allein zur Zuſammenſetzung der Theile eines unendlichen Ganzen, gehört eine unendliche Zeit, und wenn die Zuſammenſetzung vollendet ſeyn ſoll, eine unendliche vollendete Zeit, welches unmöglich iſt. — Alſo iſt die Welt dem Raume nach in Gränzen eingeſchloſſen.

Gegenſatz. Die Welt hat keinen Anfang und keine Gränzen im Raume, ſondern iſt, ſowohl in Anſehung der Zeit als des Raums, unendlich.

Beweis. Geſetzt, die Welt habe der Zeit nach einen Anfang. Es hat ein Gegenſtand einen Anfang, wenn eine Zeit vorhergeht, wo er nicht war; hat die Welt alſo einen Anfang, ſo muß, da die Zeit unendlich iſt, eine Zeit vorangegangen ſeyn, wo die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. In einer leeren Zeit kann aber nichts entſtehen, denn da alle Theile der leeren Zeit gleich ſind, ſo iſt kein Grund vorhanden, warum die Welt in dem einen Augenblick entſtanden iſt, man mag nun annehmen, ſie ſei von ſich ſelbſt oder durch eine andere Urſach entſtanden. Folglich kann die Welt keinen Anfang haben, iſt alſo der Zeit nach unendlich.

Geſetzt ferner, die Welt wäre dem Raume nach in Gränzen eingeſchloſſen, ſo fände ſie ſich, da der Raum als unendlich gedacht wird, in einem unendlich leeren Raume, und würde durch denſelben begränzt, allein der leere

Raum iſt kein Gegenſtand der Anſchauung, und alſo kann er auch die Welt, die Anſchauung iſt, nicht begranzen, folglich iſt die Welt dem Raume nach gränzenlos d. h. unendlich.

Wenn man dieſe Beweiſe, ſo wohl für den Satz als Gegenſatz unterſucht, ſo findet man an ihrer Strenge und Bündigkeit nichts zu tadeln, und deſſen ungeachtet können beide, da ſie einander widerſtreiten, nicht wahr ſeyn. — Auffallend iſt es ferner, daß beide indirekte Beweiſe ſind, d. h. daß beide ihre Behauptung nicht grade zu, ſondern dadurch beweiſen, daß ſie zeigen, die entgegengeſetzte Behauptung ſei falſch. Ausgemacht iſt, das der Begriff Welt in beiden in gleicher Bedeutung, als die Summe aller Erſcheinungen genommeu wird, und alſo kann in Rückſicht des Subjekts des Urtheils kein Mißverſtändniß ſtatt finden, das den Grund zu den entgegengeſetzten Behauptungen enthielte, welches wohl zuweilen der Fall iſt. Es iſt alſo blos noch möglich, daß die aufgeworfene Frage ſelbſt keinen Sinn hat, wo denn freilich jede gegebene Antwort falſch ſeyn muß. Es iſt eben ſo falſch zu ſagen, ein viereckigter Zirkel iſt rund, als zu ſagen, er iſt nicht rund, weil der Begriff eines viereckigten Zirkels widerſprechend iſt. Dies iſt nun wirklich bei dieſen Sätzen der Fall.

Ich mag behaupten, die Welt ſei dem Raume und der Zeit nach endlich oder ſie ſei dem Raume und der Zeit nach unendlich, ſo will ich in beiden Fällen das Verhältniß der Welt zum Raume und zur Zeit beſtimmen, im erſten Fall behaupte ich, ſie nehme nicht den ganzen unendlichen Raum und die ganze unendliche Zeit ein, im zweiten Falle aber, bejahe ich dies. Die Welt, deren Verhältniß nun zum Raume und zur Zeit beſtimmt werden ſoll, iſt entweder die Sinnenwelt, d. h. die Summe aller Erſcheinungen, oder ſie iſt ein Ding an ſich, das, was der Sinnenwelt zum Grunde liegt. Spreche ich von der Welt als Erſcheinung (wie dies denn eigentlich der Fall iſt), ſo kann ich von keinem Verhältniß derſelben zum Raume und zur

Zeit reden, denn Raum und Zeit als Form der Erſcheinungen, iſt nur an und mit den Erſcheinungen gegeben, die Materie derſelben kann ohne die Form d. h. ohne Raum und Zeit nicht angeſchaut werden, ich würde aber die Welt der Erſcheinung nach offenbar als Materie der Anſchauung ohne Form (Raum und Zeit) betrachten, wenn ich das Verhältniß derſelben zu Raum und Zeit (ihrer Form) beſtimmen will. Daher iſt die Frage vom Verhältniß der Welt als Erſcheinung zu Raum und Zeit ohne allen Sinn und geſtattet keine Antwort. — Betrachtet man aber die Welt als Ding an ſich, ſo iſt die Frage eben ſo ungereimt, denn Raum und Zeit kommt nicht den Dingen an ſich zu, ſondern wir können ſie ihnen nur als Merkmale beilegen, in ſofern wir ſie unter den Bedingungen unſerer Sinnlichkeit anſchauen.

Die beiden Sätze: die Welt iſt dem Raume und der Zeit nach endlich, und die Welt iſt dem Raume und der Zeit nach unendlich, ſind alſo beide falſch, weil beide keinen Sinn enthalten.

2. Qualität. Die Realität im Raume iſt die Materie der äußern Anſchauung. Sie iſt zuſammengeſetzt, weil ſie von uns nur in der Form des Raumes, alſo aus nebeneinander ſich befindlichen Theilen beſtehend angeſchaut wird. Von einem Zuſammengeſetzten ſind die Theile die Bedingung, oder der Grund. Die Idee des unbedingten Grundes alſo auf die Materie im Raume angewandt, betrifft die Frage nach den Theilen der Materie. Da mir nun wegen der Form des Raums die äußern Erſcheinungen als Zuſammengeſetztes gegeben werden, ſo kann ich zu den Theilen deſſelben nur durch die Theilung gelangen. Es entſteht alſo die Frage, geht die Theilung der Erſcheinung bis ins Unendliche oder nicht, mit andern Worten: beſtehen die zuſammengeſetzten Subſtanzen in der Welt auf einfachen Theilen; oder ſind ſie bis ins Unendliche theilbar und exiſtirt nichts Einfa-

Digitized by Google

ches. — Beide Sätze haben ihre Anhänger, die jeder ihren Satz beweiſen.

Satz. Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen und es exiſtirt überall nichts als das Einfache oder das aus dieſem Zuſammengeſetzte.

Anmerk. Es bedarf noch einer Erörterung, weshalb wir den Begriff des Zuſammengeſetzten blos auf die Subſtanzen eingeſchränkt haben. Wir wollen von dem Zuſammengeſetzten den Grund aufſuchen, und dieſes ſollen ſeine Theile ſeyn. Wir können alſo blos von einem Zuſammengeſetzten ſprechen, das als Ganzes nur durch ſeine Theile möglich iſt; und nicht von einem ſolchen, wo die Theile nur im Ganzen möglich ſind, wie dies z. B. beim Raume und der Zeit der Fall iſt, denn da wird uns der ganze Raum und die ganze Zeit gegeben und die Theile erhalten wir in dem Ganzen und bringen ſie erſt durch die Theilung hervor, weshalb man auch den Raum und die Zeit lieber ein Totum als ein Compoſitum (Zuſammengeſetztes) nennen ſollte; das Zuſammengeſetzte entſteht erſt durch die Verbindung der Theile und dieſe gehn alſo dem Ganzen vorher, ſind Gründe des Ganzen Die Theile beſtehen alſo für ſich. — Dies iſt aber der Grund, warum wir hier blos von zuſammengeſetzten Subſtanzen reden können. Denn die Accidenzen als Zuſtände der Subſtanzen ſind nicht für ſich beſtehend; und wenn man ihnen gleich eine Größe zugeſtehen muß, ſo wird dieſe doch nicht durch die Theile hervorgebracht, ſie haben keine extenſive, ſondern eine intenſive Größe, einen Grad. Wir wollen nunmehro zum Beweiſe ſelbſt fortgehen.

Beweis. Geſetzt die zuſammengeſetzten Subſtanzen beſtünden nicht aus einfachen Theilen, ſo würde, wenn man die Zuſammenſetzung aufhöbe, gar nichts übrig bleiben, alſo gar keine Subſtanz gegeben worden ſeyn, welches widerſprechend iſt. Denn wenn ich die Zuſammenſetzung aufhebe, ſo kann kein Zuſammengeſetztes übrig bleiben, und ein einfacher Theil ſoll nicht exiſtiren, alſo würde nichts übrig bleiben. Es ſind folglich nur zwei Fälle möglich, entweder die Zuſammenſetzung läßt ſich

nicht aufheben, oder das Zuſammengeſetzte beſteht aus einfachen Theilen. Zuſammenſetzung aber iſt ein Verhältniß, es müſſen alſo die Dinge, die im Verhältniß der Zuſammenſetzung ſtehen, auch außer dieſem Verhältniß betrachtet werden können, weil ſonſt nichts Beharrliches exiſtirte, d. h. die Zuſammenſetzung muß aufgehoben werden können, folglich beſteht das Zuſammengeſetzte in der Sinnenwelt aus einfachen Theilen.

Gegenſatz. Kein zuſammengeſetztes Ding in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überall nichts Einfaches in derſelben.

Beweis. Das Zuſammengeſetzte der Sinnenwelt muß ſchlechterdings im Raume ſich befinden, (denn der Raum iſt die einzige Art, wie wir neben einander befindliche Dinge anſchauen können). Geſetzt nun das Zuſammengeſetzte als Subſtanz beſtände aus einfachen Theilen, ſo müſſen auch dieſe letztern einen Raum einnehmen; da aber kein Theil des Raums einfach iſt, ſondern immer wieder aus Räumen beſteht (bis ins Unendliche theilbar iſt), ſo werden auch die einfachen Theile, die den Raum einnehmen, ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltige enthalten müſſen, alſo zuſammengeſetzt ſeyn, und zwar müſſen ſie aus Subſtanzen zuſammengeſetzt ſeyn, weil Accidenzen ohne Subſtanzen nicht außer einander ſeyn können. Alſo ſind die einfachen Theile der zuſammengeſetzten Subſtanzen aus Subſtanzen zuſammengeſetzt, welches ſich widerſpricht. Folglich beſtehen die zuſammengeſetzten Subſtanzen in der Sinnenwelt nicht aus einfachen Theilen. — Aber in der Sinnenwelt kann überhaupt nichts Einfaches exiſtiren, denn was zur Sinnenwelt gehört, muß ein Gegenſtand möglicher Erfahrung ſeyn, nun aber iſt das Einfache kein Gegenſtand möglicher Erfahrung, denn Einfach ſeyn, heißt nichts Mannigfaltiges enthalten, ich kann aber dies nie wahrnehmen,

Digitized by Google

weil aus dem Umſtande, daß ich in einer äußern oder innern Wahrnehmung nichts Mannigfaltiges mehr unterſcheide, gar nicht folgt, daß ſie auch nichts Mannigfaltiges enthalte.

Dieſer Streit wegen der Theilung der Materie der Sinnenwelt wird auf eben die Art gehoben, wie der über die Beſtimmung der Gränzen derſelben. Die Frage enthält einen Widerſpruch, und alſo iſt jede von beiden Antworten gleich falſch. Die Sinnenwelt iſt Erſcheinung, ſie exiſtirt alſo blos in der Vorſtellung, und die Theile derſelben nur in der Vorſtellung dieſer Theile, d. h. ſo fern ich die Theilung vornehme, und die Theilung reicht daher auch nur ſo weit, als die Erfahrung, worin ſie mir gegeben worden. Frägt man nach Theilen der Erſcheinung, ſo fern ſie nicht wahrgenommen werden, d. h. ſo fern ſie nicht Erſcheinung ſind, ſo frägt man etwas ungereimtes, und die darauf gegebene Antwort muß alſo auch immer ungereimt ſeyn. —

5. Relation. Die Categorien der Relation ſind: Subſtanz und Accidenz, Urſach und Wirkung, und Gemeinſchaft. Nur auf die der Urſach und Wirkung kann die Idee des unbedingten Grundes angewandt werden; auf die Subſtanzen nicht, weil dieſe bei allem Wechſel der Erſcheinungen beharren und alſo keine Folge der Subſtanzen ſtatt findet, was zur Anwendung der Idee des unbedingten Grundes, wie oben gezeigt worden, nothwendig erforderlich iſt; auch kann nicht ein ſolches Verhältniß der Abfolge zwiſchen Subſtanzen und Accidenzen ſtatt finden, und auf dieſe dadurch die Idee des unbedingten Grundes anwendbar ſeyn, weil die Accidenzen, ſo fern ſie an einer Subſtanz ſich finden, derſelben nicht untergeordnet ſind, ſo daß die Subſtanz voransginge und das Accidenz folgte, ſondern die Accidenzen vielmehr die Art und Weiſe ſind, wie die Subſtanz exiſtirt. Endlich kann auch auf Accidenzen, die an einer Subſtanz ſich finden und zugleich ſind, nicht auf einander folgen, dieſe Idee nicht an-

Digitized by Google

gewandt werden. — Eben ſo wenig iſt die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Gemeinſchaft möglich, denn die Subſtanzen im Raume, die mit einander in Gemeinſchaft ſtehen, beſtimmen ſich wechſelſeitig einander, und ſind nicht in einer Abfolge. — Wendet man nun die Idee des unbedingten Grundes auf die Cauſalität an, ſo entſtehen folgende zwei Sätze, von denen wiederum jeder ſeinen Beweis hat: die Reihe der Urſachen iſt entweder eine endliche oder unendliche. Kant drückt beide Sätze ſo aus: Die Cauſalität nach Geſezzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher alle Erſcheinungen in der Welt insgeſammt abgeleitet werden können, es iſt noch eine Cauſalität durch Freiheit zur Erklärung derſelben anzunehmen nothwendig, und: Es iſt keine Freiheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur. Um dieſe Sätze gehörig zu verſtehen, muß man zuförderſt deutlich machen, was man unter Cauſalität nach Naturgeſetzen, und was man unter Cauſalität durch Freiheit verſteht. A ſei die Urſach von B, ſo iſt der Zuſtand, worin A die Urſach von B wird, der Zuſtand der Urſachlichkeit, wir wollen ihn *a* nennen. Dieſer Zuſtand *a* muß angefangen haben, weil ſonſt auch die Wirkung B nicht entſtanden ſeyn würde, wird nun dieſer Zuſtand *a* durch einen andern vorhergehenden *z* nach einer Regel, (nothwendig) hervorgebracht, ſo iſt A von B eine Urſach nach Naturgeſetzen; kommt aber A von ſelbſt, ohne eine vorhergehende Urſach in den Zuſtand *a*, ſo iſt A die freie Urſach von B. Geſetzt alſo es geſchieht alles nach Naturgeſetzen, ſo ſetzt jeder Zuſtand der Urſachlichkeit einen andern voraus, auf den er nothwendig folgt, man erhält alſo eine unendliche Reihe von Urſachen, wovon jede eine Wirkung der vorhergehenden iſt. Geſetzt aber, es giebt eine Urſach durch Freiheit, ſo geht vor dieſer keine andere vorher, ſondern ſie iſt die erſte und fängt von ſelbſt die Reihe der Urſachen an.

Digitized by Google

Satz. Die Cauſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſammt abgeleitet werden können. Es iſt noch eine Cauſalität durch Freiheit zur Erklärung derſelben anzunehmen nothwendig.

Beweis. Geſetzt es geſchähe alles nach Geſetzen der Cauſalität der Natur, ſo würde jeder gegebene Zuſtand einen andern vorausſetzen, auf den er unausbleiblich nach einer Regel folgt: dieſer vorausgeſetzte Zuſtand aber muß wiederum entſtanden ſeyn, weil ſonſt die Folge auch nicht erſt entſtanden, ſondern immer geweſen ſeyn würde. Nach dieſer Vorausſetzung aber, würde es gar keine erſte Urſach geben, d. h. jede gegebene Urſach, wäre immer untergeordnet, aber dann gäbe es auch keine durchgängige Beſtimmung, und alſo widerſpricht ſich der Satz, daß ohne hinreichend beſtimmte Urſach nichts geſchähe, in ſeiner unbeſchränkten Allgemeinheit ſelbſt: folglich muß es eine Urſach geben, die nicht von einer andern Urſach abhängt, ſich ſelbſt beſtimmt, und von der nun eine Reihe von Erſcheinungen, die nach Naturgeſetzen fortläuft, anfängt; d. h. das Naturgeſetz der Cauſalität fordert ſelbſt eine erſte Urſach durch Freiheit. —

Vielleicht macht das folgende dieſen geführten Beweis noch deutlicher. D ſei die Urſach von E, ſo iſt eine Zeit, in der D in dem Zuſtand der Urſachlichkeit, den wir d nennen wollen, anfing zu ſeyn, d. h. es muß eine Zeit ſeyn, wo er nicht war, denn ſonſt würde die Wirkung E auch immer geweſen ſeyn. Geſetzt nun es geſchähe alles nach den Geſetzen der Naturnothwendigkeit, ſo ſetzte der Zuſtand d eine Urſach C voraus; dieſe Urſach muß wieder in einem Zuſtande c ſich befinden, wie ſie die Wirkung d hervorbringt, aber auch dieſer Zuſtand c muß wieder angefangen haben, weil

Digitized by Google

ſonſt b immer geweſen wäre. Geſchieht nun alles nach Geſetzen der Naturnothwendigkeit, ſo entſteht eine unendliche aufſteigende Reihe von Urſachen, in der jedes gegebene Glied vollkommen gegründet und beſtimmt ſeyn muß. Nun kann man aber ſo nicht bis ins Unendliche aufſteigen, weil es ſonſt gar keinen Zuſtand geben würde, der völlig beſtimmt wäre, denn bei jedem einzelnen Gliede findet man, daß es nicht völlig beſtimmt (unbedingt) iſt, und alſo könnte auch die ganze Reihe der Zuſtände nicht nothwendig beſtimmt ſeyn, welches doch das Geſetz der Naturnothwendigkeit fordert. Man muß alſo eine erſte Urſach A annehmen, deren Zuſtand a, wodurch ſie die Wirkung B hervorbringt, nicht von etwas anderem hervorgebracht wird, ſondern die von ſelbſt dieſen Zuſtand a anfängt, d. h. die frei iſt.

Gegenſatz. Es iſt keine Freiheit, ſondern alles geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur.

Beweis. Geſetzt A ſei die erſte Urſach und frei, ſo wird ſie den Zuſtand a, wo ſie die Urſach von B wird, von ſelbſt hervorbringen. Da aber dieſer Zuſtand doch auch angefangen haben muß, weil ſonſt B immer ſeyn würde, ſo war eine Zeit, wo A in dem Zuſtand a nicht war. Nun aber ſoll der Zuſtand a der erſte ſeyn, d. h. durch nichts Vorhergehendes beſtimmt werden, alſo wird der Zuſtand a und der Zuſtand wo a nicht war, durch nichts verbunden, d. h. das Geſetz der Cauſalität, nach welchem nur allein Erfahrung möglich iſt, würde dadurch aufgehoben, d. h. alle Erfahrung ſelbſt zerſtört. Folglich kann es in der Welt keine Freiheit geben, ſondern alles muß lediglich nach den Geſetzen der Natur geſchehen.

Man ſieht leicht ein, daß wenn man die Freiheit aus der Reihe der Urſachen ausſchließt, die Forderung einer durchgängigen Beſtimmung der Erſcheinungen in Rückſicht auf die Reihe der Urſachen und Wirkungen

nicht ſtatt finden kann, ſo wie aber auch bei Annahme der Freiheit die Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt aufgehoben wird. Der Fehler liegt auch hier darin, daß man die Welt, d. h. die Reihe der Erſcheinungen als ein gegebenes Ganze betrachter, welches doch ſeiner Natur nach nicht ſeyn kann. Wir erkennen die Urſachen nur, in ſo fern ſie uns gegeben werden, und da muß man freilich bei jeder gegebenen nach einer andern fragen, dieſe aufſteigende Reihe aber exiſtirt nur, in ſo fern ſie von uns gebildet wird. Frägt man aber, ob dieſe aufſteigende Reihe der Urſachen endlich oder unendlich iſt (es eine erſte freie Urſach gebe oder nicht,) ſo betrachtet man dieſe Reihe vor dem angeſtellten Zurückgehen gegeben, welches widerſprechend iſt, weil die Erſcheinungen nur als Vorſtellungen exiſtiren, und folglich ſind beide Behauptungen von ihr ohne Grund.

Dadurch aber wird die Freiheit, d. h. das Vermögen eine Reihe von Erſcheinungen von ſelbſt anzufangen, nicht aufgehoben. Wir unterſcheiden namlich die Erſcheinungen und die ihnen zum Grunde liegenden Dinge, von dieſen letzten wiſſen wir freilich nichts beſtimmtes, aber negativ können wir doch von ihnen ſagen, daß ſie den Geſetzen der Erſcheinungen nicht unterworfen ſind. Nun muß ich freilich den Geſetzen meines Verſtandes gemäß, bei jedem Wechſel der Erſcheinung nach ihrer Urſach fragen, und wenn ich Erfahrung haben will, dieſe Urſach in die Sinnenwelt ſetzen, folglich dem Geſetze der Naturnothwendigkeit gemäß, nach einer neuen Urſach in der Sinnenwelt forſchen; allein da es nicht nöthig iſt, daß Urſach und Wirkung gleichartig ſind, ſo kann ja auch eine Wirkung in der Erſcheinung ein Ding an ſich zur Urſach haben, welches den Geſetzen der Erſcheinungen (der Naturnothwendigkeit) nicht unterworfen iſt, und alſo von ſich ſelbſt den Zuſtand der Cauſalität anfangen, d. h. frei ſeyn kann. Die Wirklichkeit der Freiheit wird dadurch freilich nicht dargethan, aber die Möglichkeit muß

doch ſtehen bleiben; hingegen muß ich auch auf Erkenntniß hier Verzicht thun, weil ich nie die Anſchauung eines Dinges an ſich erhalten kann. Daß ich nicht begreifen kann, wie ein Ding ſich ſelbſt zur Urſachlichkeit beſtimmen könne, (daß ich die innere Möglichkeit der Freiheit nicht begreifen kann) hebt die Möglichkeit derſelben deshalb noch nicht auf, denn was für uns unbegreiflich iſt, kann darum doch möglich ſeyn. Die Annahme der Freiheit, die in den Dingen an ſich gegründet iſt, ſtört übrigens die Möglichkeit der Erfahrung an ſich nicht, da ich in der Sinnenwelt gezwungen bin, eine Reihe von Erſcheinungen nach den Geſetzen der Urſach und Wirkung mit einander zu verbinden, bei Annahme der Freiheit aber die Urſachlichkeit in einem Dinge außerhalb der Reihe der Erſcheinungen ſetze. Wenn ich gleich in der Reihe der Erſcheinungen nach einem Geſetze meines Verſtandes von der Wirkung D zur Urſach C, von dieſer zur Urſach B. u. ſ. w. aufſteigen muß, ſo hindert dies nicht, daß ein Ding an ſich Δ durch Freiheit die Urſach der Erſcheinung D ſeyn kann, und dieſes Δ ſtört die oben angeführte Reihe gar nicht.

4. Modalität. Unter den Categorien der Modalität führt nur der Begriff des Zufälligen den Begriff der Bedingung nothwendig bei ſich, welcher zur Anwendung der Idee des unbedingten Grundes erfordert wird. Hier entſtehen ebenfalls zwei Sätze, die einander widerſtreiten: die Reihe der zufälligen Dinge iſt entweder endlich oder unendlich, oder wie Kant dieſe Sätze ausdrückt: In der Reihe der Welturſachen iſt irgend ein nothwendiges Weſen, und: Es exiſtirt überall kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt noch außer der Welt, als ihre Urſach.

Satz. In der Reihe der Welturſachen iſt irgend ein nothwendiges Weſen.

Beweis. Geſetzt alles Daſeyn in der Welt ſei zufällig, ſo gäbe es Etwas Bedingtes in der Welt ohne Vollſtändigkeit der Bedingungen ſeines Daſeyns; dieſe Vollſtändigkeit kann nur ſtatt finden, wenn etwas Abſolutnothwendiges *) als Bedingung des Zufälligen vorausgeſetzt wird. Dieſes Abſolutnothwendige muß zur Sinnenwelt gehören, denn da das Bedingte in der Zeit anfängt, ſo geht vor demſelben eine Zeit her, wo es nicht war, in dieſer Zeit muß nun der vollſtändige Grund des Daſeyns des Zufälligen (Bedingten) enthalten ſeyn, d. h. das Abſolutnothwendige muß in der Zeit ſeyn und alſo zur Sinnenwelt gehören. Uebrigens bleibt es unausgemacht, ob das Abſolutnothwendige die ganze Sinnenwelt oder ein Theil derſelben iſt.

Gegenſatz. Es exiſtirt überall kein nothwendiges Weſen weder in der Welt noch außerhalb derſelben, als ihre Urſach.

Beweis. Denn wenn ein ſolches abſolutnothwendiges Weſen als Urſach der Welt exiſtirte, müßte es entweder zur Welt gehören, oder außerhalb derſelben ſeyn. Gehört es zur Welt, ſo iſt es wieder entweder ein Theil derſelben, oder die Welt ſelbſt. Iſt es ein Theil derſelben, ſo würde es ohne alle Urſach (weil es ſonſt bedingt und zufällig wäre) eine Reihe von Urſachen anfangen, und dies widerſpricht dem Naturgeſetz der Cauſalität, wodurch, wie gezeigt worden, allein Erfahrung möglich iſt; oder es wäre die Welt ſelbſt, dann erhielten wir, da es, nachdem was eben geſagt, keine erſte nothwendige Urſach geben kann, eine unendliche Reihe zufälliger Urſachen, die ſelbſt abſolutnothwendig wäre, welches ſich widerſpricht. Aber auch außer-

*) Man muß das Abſolutnothwendige von dem Hypothetiſchnothwendigen unterſcheiden. Das Zufällige iſt auch nothwendig, ſobald die Bedingung geſetzt wird.

Digitized by Google

halb der Welt als ihre Urſach kann das abſolutnothwendige Weſen nicht ſeyn, denn da die Welt als zufällig betrachtet wird, ſo müßte ſie angefangen haben zu ſeyn, d. h. die Wirkung der abſolutnothwendigen Urſach müßte angefangen haben zu ſeyn, die Wirkung wäre alſo in der Zeit, und alſo auch der Zuſtand der Urſach derſelben, wodurch die Wirkung hervorgebracht wird, d. h. ſie gehörte zur Sinnenwelt, welches der Vorausſetzung widerſpricht.

Auch hier entſpringt der Widerſtreit aus der falſchen Vorausſetzung, die Reihe des Zufälligen ſei etwas auch auſſer unſerer Vorſtellung uns Gegebenes; allein da die Reihe nur exiſtirt, ſo fern wir ſie erzeugen, ſo läßt ſie ſich nicht als gegeben betrachten, und beide Sätze haben in ſo fern für ſie keinen Sinn. Uebrigens läßt ſich gegen die Möglichkeit eines abſolutnothwendigen Weſens, daß das Daſeyn einer ganzen Reihe beſtimmt, nichts einwenden, ſo bald man daſſelbe auſſer der Sinnenwelt, unter die Dinge an ſich ſetzt, obgleich dann auch keine Erkenntniß deſſelben möglich iſt.

Allgemeine Anmerkungen zu der Idee des unbedingten Grundes.

1. Die Auflöſung des Widerſtreits zwiſchen den einander widerſtreitenden Sätzen beruht auf dem Satz, daß die Reihe der Erſcheinungen in der Sinnenwelt nur in ſo fern exiſtiret, als ſie in uns ſich finden, und daß ſie alſo als auſſer unſerer Vorſtellung gegeben, gar nicht gedacht und ihr alſo auch in ſo fern kein Merkmal beigelegt werden kann. Dies iſt nun eine Beſtätigung für unſere Theorie von Raum und Zeit, für den Satz, daß wir durch unſere Sinnlichkeit nicht die Dinge an ſich erkennen, ſondern nur wie ſie uns unter den Bedingungen derſelben erſcheinen. Nimmt man die Erſcheinungen im Raum und in der Zeit für Dinge an ſich, ſo iſt der

Widerſtreit unauflöslich, und die Vernunft iſt in ein Labyrinth geführt, aus dem ſie keinen Ausweg finden kann, und in Gefahr kommt an ſich ſelbſt zu zweifeln; ſind z. B. die Erſcheinungen in der Zeit Dinge an ſich, ſo müſſen ſie entweder in der Zeit anfangen, oder wie die Zeit unendlich ſeyn, nun aber haben wir geſehen, daß man beweiſen kann, jeder von beiden Sätzen ſei falſch, wohin dann ſich wenden?

2. Da wir nun die Idee des unbedingten Grundes nicht auf einen Gegenſtand zur Erkenntniß deſſelben anwenden können, weil die Beziehung unſerer Vorſtellungen auf Gegenſtände nur durch Anſchauungen möglich iſt, dieſe aber als bedingt, unter die Idee des unbedingten Subjekts nicht paſſen, ſo werden wir auch hier, wie oben bei der Idee des unbedingten Subjekts, fragen können: zu welchem andern Gebrauch die Idee des unbedingten Grundes diene? und da findet ſich, daß ſie nichts anders als eine Vorſchrift der Vernunft an den Verſtand iſt, bei den aufſteigenden Reihen in der Erfahrung nie ſtill zu ſtehen, als bis er das Unbedingte gefunden hat, und weil dies nicht möglich iſt, kein Glied für das letzte zu halten, ſondern immer weiter zu forſchen, und die Möglichkeit noch weiter zu gehen, darum nicht aufzugeben, weil wir für jetzt nicht weiter kommen konnten.

Ich bitte meine Leſer, bei dem Folgenden, die oben genannten Sätze vor Augen zu haben. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Quantität, giebt die Regel: Halte beim Aufſteigen in der Reihe der Zeit, keinen Zeitpunkt für den erſten, ſondern forſche nach dem vorhergehenden, ſo wie du beim Durchlaufen der Anſchauungen im Raum nie glauben mußt, die Gränzen deſſelben gefunden zu haben, ſondern immer ſtreben mußt, weiter zu gehen. Du kannſt nicht ſagen, vor 10000 Jahren war nichts; nicht behaupten, über den Uranus hinaus könne kein Planet mehr ſeyn. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die

Digitized by Google

Categorie der Qualität giebt die Regel: Beim Theilen der Gegenſtände im Raume glaube nie die kleinſten Theile gefunden zu haben, ſondern ſuche immer noch die Theilung fortzuſetzen. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Cauſalität giebt die Regel: Beim Aufſuchen der Urſachen einer Erſcheinung, zum Behuf der Erfahrung, ſiehe keine der gefundenen Urſachen, die du in der Sinnenwelt annehmen mußt, als die erſte an, ſondern frage immer von neuem nach ihrer Urſach. — Wenn hingegen von einem Dinge an ſich als Urſach von Erſcheinungen in der Welt die Rede iſt, ſo läßt ſich nichts gegen die Möglichkeit einwenden, daß dieſe Urſach von ſelbſt den Zuſtand der Urſachlichkeit anfange, eine freie Urſach ſei, ob wir gleich dies nicht erkennen, beweiſen und begreifen können. Endlich bei Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Nothwendigkeit und Zufälligkeit giebt die Vernunft dem Verſtande die Regel: In der Reihe der Erſcheinungen ſiehe kein Glied derſelben als unbedingt-nothwendig an, ſondern forſche immer von neuem nach ſeiner Bedingung. Damit wird nicht geleugnet, daß auſſer der Sinnenwelt ein Ding an ſich exiſtiren könne, das unbedingt-nothwendig iſt, und den Grund der Bedingungen der Sinnenwelt enthält; allein das Daſeyn dieſes Weſens iſt dadurch nicht bewieſen, und wir haben von demſelben keine Erkenntniß. —

Alle Maximen, die den hier angeführten entgegenſtehen, hemmen den Erkenntnißgebrauch des Verſtandes. Ein Satz, den meine Leſer leicht einſehen werden, ich will ihn daher nur an einem von den vier genannten Fällen erläutern. Nimmt man an, irgend eine Urſach in der Sinnenwelt ſei die erſte, ſo iſt bei dieſer Urſach alle Nachforſchung aus, daher verwirft auch die Vernunft zum Behuf der Erkenntniß die Urſachlichkeit durch Freiheit in der Sinnenwelt, wenn ſie gleich dieſe zu einem andern Behuf auſſer der Sinnenwelt bei Dingen an ſich anzunehmen genöthigt iſt,

wie wir dies weiter unten ſehen werden. Wenn z. B. jemand auf die Frage: woher kömmt es, daß unter dem Aequator beſtändig Tag und Nacht gleich iſt, antworten wollte; der liebe Gott hat es ſo eingerichtet, ſo würden wir mit dieſer Antwort zum Behuf unſerer Erkenntniß nicht zufrieden ſeyn können.

3. Bei der Idee des unbedingten Subjekts intereſſirt uns von allen Fragen der Pſychologie, nur die wegen Unſterblichkeit der Seele, und da fand ſich, daß wenn gleich die Unſterblichkeit der Seele nicht dargethan werden konnte, wir dennoch auch gewiß überzeugt wurden, daß niemand jemals das Gegentheil davon würde darthun können: ſo intereſſirt uns hier nur die Lehre von der Freiheit. Könnte nämlich dargethan werden, daß in der Welt gar keine Freiheit möglich ſei, ſo würde auch das Daſeyn der Freiheit unſers Willens geleugnet, und die Moral für eine Chimäre erklärt werden müſſen: wir haben hier aber gefunden, daß wenn gleich die Freiheit als Urſach in der Welt nicht bewieſen werden kann, die Annahme derſelben doch dem Geſetze der Naturnothwendigkeit (was wir nicht aufgeben dürfen, weil ſonſt alle Erfahrung zerſtört würde) nicht widerſtreitet, in ſo fern man ſie nicht den Erſcheinungen, ſondern den Dingen an ſich beilegt. — Eine Auflöſung, die auch nur ſtatt finden kann, in ſo fern man die Erſcheinungen von den Dingen an ſich unterſcheidet.

4. Der Idee des unbedingten Grundes bleiben nur die Erſcheinungen als dasjenige übrig, wo man die Anwendung derſelben verſuchen konnte, (ein Verſuch, der freilich mißlang,) die Erſcheinungen mußten zu dem Behuf als ein Ganzes betrachtet werden, d. h. die Idee des unbedingten Grundes wurde auf die Sinnenwelt angewandt, und daher nennt Kant die aus dieſer Anwendung entſprungenen Ideen, kosmologiſche Ideen (von dem griechiſchen κοσμος Welt).

Von der Idee des unbedingten Ganzen.

Die Idee des unbedingten Ganzen entſpringt aus der Form der disjunktiven Schlüſſe, die wieder auf die Form der disjunktiven Urtheile beruht. In einem disjunktiven Urtheile wird das Verhältniß der Theile zu einem Ganzen beſtimmt, wenn man alſo durch disjunktive Schlüſſe aufſteigt, ſo wird man nur dann aufhören können, wenn man auf ein Ganzes ſtößt, das nicht wieder als Theil gedacht werden kann. In einem jeden disjunktiven Schluſſe werden in dem disjunktiven Urtheile, welches ſein Oberſatz iſt, alle möglichen Prädikate eines Gegenſtandes aufgezählt, in dem Schlußſatze wird der Gegenſtand vermittelſt des Unterſatzes in Rückſicht dieſer möglichen Prädikate beſtimmt. Die logiſche Form der disjunktiven Urtheile, die dem disjunktiven Schluſſe zum Grunde liegen, beruhet auf dem Grundſatz: Einem jeden Gegenſtand des Denkens kömmt von jeden zwei einander entgegengeſetzten Prädikaten eins zu, welchen man in der Logik den Satz der Beſtimmbarkeit nennt. Cajus iſt entweder gelehrt oder nicht gelehrt. Man geht alſo von der Beſtimmbarkeit zum Beſtimmten fort, mit andern Worten, man beſtimmt durch die Möglichkeit die Wirklichkeit. — Der logiſche Grundſatz: Jedem gedachten Gegenſtande kömmt von zwei einander entgegengeſetzten Merkmalen eins zu, muß abgeändert werden, wenn er zur Erkenntniß eines Gegenſtandes dienen ſoll, und er heißt dann ſo: Jedem Dinge muß von jeden zwei möglichen widerſprechenden (contradictoriſchen) Merkmalen immer eins zukommen. Man wird nun einen Gegenſtand vollkommen beſtimmt haben, wenn man angiebt, welche von allen widerſprechenden Merkmalen dieſem Gegenſtande zukommen. Alle Merkmale aber, wodurch in dem Dinge ſelbſt etwas geſetzt wird, heißen Realitäten, ihnen ſtehen die realen Ne-

Digitized by Google

gationen entgegen *). Wenn ich alſo aus dem Inbegriff aller Realitäten beſtimme, welche davon einem Gegenſtande zukommen, ſo iſt er dadurch völlig beſtimmt. Die völlige Beſtimmung eines Gegenſtandes ſetzt alſo die Idee des Inbegriffs aller Realitäten voraus, und dieſe Idee iſt daher übereinſtimmend mit der Idee des unbedingten Ganzen, weil der Inbegriff aller Realitäten nicht wieder als ein Theil eines andern betrachtet werden kann, da dieſes höhere Ganze ja ſonſt noch mehr Realitäten enthalten würde.

Soll eine Idee zur Erkenntniß dienen, ſo muß ſie auf einen Gegenſtand bezogen werden, alſo muß dieſe Beziehung auch mit der Idee des Inbegriffs aller Realitäten geſchehen, und dann erhält man den Begriff eines allerrealſten Weſens. Nennt man nun eine Idee in einem Gegenſtande dargeſtellt, *Ideal*, ſo iſt das allerrealſte Weſen ein Ideal der Vernunft **).

*) Man muß die logiſchen Bejahungen mit den Realitäten, die logiſchen Verneinungen mit den realen Negationen nicht verwechſeln. Die logiſchen Bejahungen und Verneinungen betreffen blos Verhältniſſe, ſie kommen im Urtheil vor und beſtimmen, ob ein Prädikat (um deſſen Inhalt ſich aber die Logik nicht bekümmert) mit einem gegebenen Subjekt zur Einheit des Bewußtſeyns verbunden werden kann, oder nicht. Realitäten und Negationen aber von Gegenſtänden gebraucht, betreffen das Setzen oder Nichtſetzen eines Merkmals, daher können logiſche Bejahungen oft reale Negationen ſeyn, wenn man ihren Inhalt unterſucht; *ſchuldlos* iſt eine logiſche Bejahung in dem Urtheil: Cajus iſt ſchuldlos, ſo wie es dem Inhalte nach eine reale Negation iſt. Logiſche Verneinungen werden immer durch *nicht* bezeichnet.

**) Größte Tugend verbunden mit der größten Glückſeligkeit iſt eine Idee, der Zuſtand, wo dies ſtatt findet, und den wir *Himmel* nennen, iſt alſo ein Ideal. Das Böſe thun, des Böſen wegen, iſt Idee, ein Weſen der das Böſe thut, des Böſen wegen, (Teufel) ein Ideal. Wir behaupten hier übrigens nicht die Exiſtenz von Himmel und Teufel.

Digitized by Google

Wir wollen nun ſehen, was für Merkmale ſich aus dem Begriff eines allerrealſten Weſens ableiten laſſen. 1) Der Begriff bezeichnet ein Individuum, weil er durchgängig beſtimmt iſt; denn geſetzt, er paßte auf mehrere verſchiedene Gegenſtände, ſo würde in dem einen ſich finden, was in dem andern nicht iſt, und alſo wäre der eine Gegenſtand, nicht das allerrealſte Weſen. 2) Dies Weſen wird betrachtet als **Urweſen**, weil alle möglichen Gegenſtände nur durch daſſelbe möglich ſind. Ich kann nämlich den Begriff eines jeden möglichen Weſens aus der Idee des allerrealſten Weſens ableiten, in ſo fern ich einen Theil der Realitäten des allerrealſten Weſens ihm beilege, andere hingegen von ihm verneine. Es iſt alſo der Grund aller Möglichkeit. 3) Es iſt das **höchſte Weſen**, denn über ihm ſteht nichts, weil das was über ihm ſtehen würde, noch mehr Realitäten enthalten müßte. 4) Es iſt **einzig**, weil alles durch daſſelbe iſt. 5) Es iſt **einfach**, denn wäre es aus abgeleiteten Weſen zuſammengeſetzt, ſo würden dieſe daſſelbe erſt möglich machen, da es doch vielmehr die abgeleiteten Weſen möglich macht. 6) Es iſt **das Weſen aller Weſen**, in ſo fern es die Materie alles Möglichen enthält. 7) Es iſt das **allervollkommenſte** Weſen, weil es alle Realitäten und keine Negationen beſitzt. 8) Es iſt **allgenugſam**, denn es iſt von keinem abhängig und von ihm hängt alles ab. 9) Es iſt **unermeßlich**, weil es ſelbſt allem andern zum Grunde liegt. 10) Es iſt den Bedingungen der Zeit nicht unterworfen, **ewig**, weil es ſonſt nicht unbedingt wäre. 11) Es iſt aus derſelben Urſach **auſſerweltlich**, weil es ſonſt den Bedingungen des Raumes und der Zeit unterworfen wäre. 12) Es iſt **unveränderlich**, weil ſonſt entweder eine Realität in eine Negation verwandelt würde, und dann würde es nicht mehr das allerrealſte Weſen ſeyn, oder eine Realität hinzugefügt würde, und dann wäre es vorher nicht

das allerrealſte Weſen geweſen u. ſ. w. Dieſes Weſen nennen wir Gott.

Meine Leſer werden leicht einſehen, daß alle dieſe Eigenſchaften der Gottheit unmittelbar aus dem Begriff des allerrealſten Weſens abgeleitet ſind. Sobald man alſo das Daſeyn des allerrealſten Weſens bewieſen hat, iſt zugleich das Daſeyn dieſer Merkmale in ihm bewieſen. Jetzt müſſen wir ſehen, ob der Beweis für das Daſeyn eines ſolchen Weſens geführt werden kann. —

Wir haben nur drei Wege, auf welchen wir zu dem Beweiſe dieſes Daſeyns gelangen können, entweder wir führen ihn aus dem Begriffe des allerrealſten Weſens überhaupt, ohne auf irgend einen Gegenſtand der Erfahrung Rückſicht zu nehmen, dieſer Beweis heißt der ontologiſche (von dem Griechiſchen ων, das Weſen) oder wir gehen von der Erfahrung aus, wo es wieder zwei Wege giebt, entweder legt man ſeinem Beweiſe die Erfahrung überhaupt, (die Sinnenwelt überhaupt) zum Grunde, dieſer Beweis heißt der kosmologiſche (von dem griechiſchen κοσμος Welt); oder man geht von einer beſtimmten Erfahrung aus, welcher Beweis der phyſiko-theologiſche genannt wird.

Darſtellung und Prüfung des ontologiſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes.

Beweis. Wenn das allerrealſte Weſen möglich iſt, ſo iſt es auch wirklich,
Nun iſt es möglich;

Alſo iſt es auch wirklich.

Beweis des Oberſatzes: Dem allerrealſten Weſen kommen alle Realitäten zu,

Das Daſeyn aber iſt eine Realität,

Alſo kömmt dem allerrealſten Weſen das Daſeyn zu.

Beweis des Unterſatzes: Alles was ſich nicht widerſpricht, iſt möglich.

Der Begriff des allerrealſten Weſens widerſpricht ſich nicht,

Alſo iſt das allerrealſte Weſen möglich.

Prüfung dieſes Beweiſes. Der geführte Beweis iſt der Form nach richtig, es frägt ſich blos daher, ob er auch der Materie nach richtig iſt? *) Wir müſſen alſo jetzt unterſuchen, ob die für den Ober- und Unterſatz geführten Beweiſe richtig ſind. Wir machen mit der Prüfung des Beweiſes für den Oberſatz den Anfang. Gegen die Form deſſelben iſt nichts einzuwenden, und auch ſein Oberſatz: dem allerrealſten Weſen kommen alle Realitäten zu, iſt unbezweifelt gewiß; aber ſein Unterſatz: Das Daſeyn iſt eine Realität, iſt falſch. Um einzuſehen, daß das Daſeyn keine Realität ſei, denke man ſich irgend einen Gegenſtand, z. B. einen Tiſch, und beſtimme genau die Realitäten die ihm zukommen; nun ſetze man, eben dieſer Gegenſtand (der Tiſch) ſei wirklich, ſo wird man einſehen, daß durch das Setzen des Daſeyns deſſelben dem vorhin blos als möglich gedachten Gegenſtand (dem Tiſch) keine Realität hinzugefügt werden kann, denn ſonſt hätte ja der wirkliche Gegenſtand (der wirkliche Tiſch) eine Realität mehr, und alſo der mögliche Gegenſtand wäre nicht eben derſelbe, wie der wirkliche (der wirkliche Tiſch wäre nicht eben derſelbe, den ich mir

*) Zur Materie des Schluſſes gehört der Ober- und Unterſatz, die Verbindung derſelben zur Herleitung des Schlußſatzes heißt die Form deſſelben.

vorher blos als möglich dachte). Geſezt, zwei Menſchen haben von einem und demſelben Gegenſtande gleiche Vorſtellungen, der eine ſtellt ihn ſich aber als möglich, der andere aber als wirklich vor; wäre nun Daſeyn eine Realitat, ſo würden beide ſich nicht einen und denſelben Gegenſtand vorgeſtellt haben. Daſeyn und Möglichkeit ſind alſo nicht Realitäten eines Gegenſtandes ſelbſt, der gedacht wird, ſondern es ſind blos Verhältniſſe zu unſerm Erkenntnißvermögen, wodurch aber in dem gedachten Gegenſtande nichts geändert wird. Wir ſagen, ein Gegenſtand ſei (logiſch) möglich, wenn er gedacht werden kann, d. h. wenn er kein widerſprechendes Merkmal enthält, und dies iſt beim allerrealſten Weſen der Fall. Ein Gegenſtand wird von uns als wirklich erkannt, wenn wir ihn anſchauen, übrigens bleibt der Gegenſtand immer derſelbe, denn ſonſt würde ja ein anderer Gegenſtand gedacht als angeſchaut, d. h. nicht der vorhin gedachte, ſondern ein anderer Gegenſtand wäre wirklich. Wir ſehen alſo, daß logiſche Möglichkeit und Wirklichkeit nur zwei verſchiedene Verhältniſſe ſind, in welchen der Gegenſtand zu unſern verſchiedenen Vorſtellungsvermögen, der Sinnlichkeit als dem Vermögen der Anſchauungen und dem Verſtande (als dem Vermögen der Begriffe) geſezt wird. —

Dadurch fällt aber der Oberſatz des ontologiſchen Beweiſes: Wenn das allerrealſte Weſen möglich iſt, ſo iſt es auch wirklich, über den Haufen. — Hierdurch wäre nun freilich ſchon die Nichtigkeit des ontologiſchen Beweiſes dargethan, allein wir wollen auch noch zeigen, daß der Unterſatz deſſelben nicht bewieſen werden kann. Der Beweis für den Unterſatz war:

Alles, was ſich nicht widerſpricht, iſt möglich;
Das allerrealſte Weſen widerſpricht ſich nicht,

Alſo iſt es möglich.

Eigentlich hätte der Beweis ſo ausgedrückt werden müſſen:
Jeder Begriff, der ſich nicht widerſpricht, iſt möglich,

Der Begriff des allerrealſten Weſens widerſpricht ſich nicht,

Alſo iſt der Begriff des allerrealſten Weſens möglich.

Meine Leſer ſehen durch dieſe Abänderung leicht ein, daß dieſer Beweis blos für die logiſche Möglichkeit (Gedenkbarkeit) des allerrealſten Weſens gilt, weil nämlich den Realitäten nur Negationen logiſch entgegen ſtehen, ſo kann man allerdings alle Realitäten ohne Widerſpruch vereinigt denken, allein die logiſche Möglichkeit iſt von der realen ſehr verſchieden. Aus dem Umſtande, daß ich alle Realitäten vereinigt denken kann, fließt noch nicht, daß ſie alle vereinigt exiſtiren können; können ſich nicht ihre Wirkungen widerſtreiten? Der Strom, der das Schiff nach Abend treibt, und der Wind, der es nach Morgen zu gehen zwingt, ſind beides Realitäten, aber ihre Wirkungen heben ſich auf. Nur das allerrealſte Weſen allein kann (wenn es exiſtirt) ſeine reale äußere und innere Möglichkeit einſehen. Ich verweiſe meine Leſer, um Wiederholung zu vermeiden, auf Seite 94. Es iſt offenbar Vermeſſenheit (Unkunde des Menſchen in Rückſicht der Gränzen ſeiner Erkenntnißkräfte und daher ein Unternehmen, wozu ſeine Kräfte nicht zureichen), die Möglichkeit Gottes erkennen und aus ihr das Daſeyn deſſelben ableiten zu wollen; die um ſo mehr ins Auge ſpringt, wenn man bedenkt, daß der Menſch weder ſeine eigene, noch die Möglichkeit anderer eingeſchränkter Weltweſen erkennen, ſondern nur vom Daſeyn auf die Möglichkeit derſelben ſchließen kann, wie wir dies Seite 94 ausführlich dargethan haben.

Darſtellung und Prüfung des kosmologiſchen Beweiſes.

Beweis. Es exiſtirt etwas, wenigſtens Ich ſelbſt. Das Exiſtirende iſt entweder ſchlechterdings nothwendig

oder zufällig. Iſt es zufällig, ſo ſetzt es nach dem Geſetze der Cauſalität, ſeine Urſach voraus; die Reihe der Urſachen aber kann nur mit dem ſchlechthin nothwendigen als vollendet betrachtet werden, es exiſtirt alſo ein ſchlechthin (abſolut) nothwendiges Weſen.

Das abſolutnothwendige Weſen iſt ein ſolches, deſſen Nichtexiſtenz unmöglich iſt, von allen Weſen aber iſt nur das allerrealſte Weſen dasjenige, deſſen Nichtexiſtenz nicht gedacht werden kann, alſo iſt das abſolutnothwendige Weſen das allerrealſte Weſen.

Dieſer Beweis unterſcheidet ſich von dem ontologiſchen dadurch, daß er ein Daſeyn überhaupt zum Grunde legt, wovon man wenigſtens ſein eigenes Daſeyn zugeſtehen muß. Er heißt der Beweis von der Zufälligkeit der Welt, weil wohl niemand ſich als abſolutnothwendig, ſondern als zufällig betrachten wird.

Prüfung dieſes Beweiſes. Was den erſten Theil deſſelben betrifft, wo man von der zufälligen Exiſtenz auf das Daſeyn eines abſolutnothwendigen Weſens ſchließt, ſo verweiſe ich auf das, was ich oben bei der Anwendung des unbedingten Grundes auf die Categorie der Zufälligkeit geſagt habe. Es iſt die Idee des abſolutnothwendigen Weſens, nichts als eine Vorſchrift der Vernunft für den Verſtand, beim Aufſteigen in der Reihe der zufälligen Urſachen, ſeine Unterſuchungen immer fort zu ſetzen, und wenn gleich die Möglichkeit eines abſolutnothwendigen Weſens, als Ding an ſich, nicht geleugnet werden kann, ſo giebt doch das Daſeyn eines zufälligen Gegenſtandes keinen Beweisgrund für das Daſeyn eines abſolutnothwendigen Gegenſtandes ab.

Aber auch einmal angenommen, man könnte von der Zufälligkeit der Welt (oder irgend eines exiſtirenden Dinges) auf das Daſeyn eines abſolutnothwendigen Weſens mit Sicherheit ſchließen (welches doch der Fall nicht iſt,) ſo bleibt noch eine andere Schwierigkeit übrig, man muß nämlich beweiſen, daß das abſolutnothwendige Weſen das

allerrealſte Weſen iſt, und hier hinkt der gegebene Beweis ſehr.

Unter den Gegenſtänden der Erkenntniß, die uns in der Erfahrung gegeben werden können, findet man keinen, dem man das Merkmal einer unbedingten Nothwendigkeit beilegen könnte, daher ſucht man unter den Begriffen herum, um zu ſehen, ob ſich nicht einer dazu qualificire, und glaubt ihn in dem Begriff des allerrealſten Weſens gefunden zu haben; allein dann muß man erſt beweiſen, daß das allerrealſte Weſen nothwendig exiſtiren müſſe, welches der ontologiſche Beweis zu leiſten verſuchte, aber, wie wir geſehen haben, nicht leiſten konnte. Es beruht alſo der kosmologiſche Beweis am Ende auf dem ontologiſchen, und fällt mit dieſem.

Darſtellung und Prüfung des phyſicotheologiſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes.

Beweis. Es giebt in der Sinnenwelt eine Menge Erſcheinungen, die eine ſolche Beſchaffenheit haben, daß man an ihnen deutliche Spuren von Einrichtungen zu beſtimmten Abſichten erkennt. Ich übergehe es hier, mehrere ſolcher Beiſpiele zu nennen, und berufe mich allein auf die Einrichtung des menſchlichen Körpers, bei dem jedes Gliedmaß deutlich zeigt, daß es zu einer beſtimmten Abſicht ſeine Einrichtung erhalten hat. Abſicht ſetzt ein vernünftiges Weſen voraus, das ſie gehabt hat, alſo ſind in der Sinnenwelt eine Menge Erſcheinungen, die da zeigen, daß ſie von einem vernünftigen Urheber herrühren. So weit die Erfahrung reicht, finden wir, daß alles Mannigfaltige der Sinnenwelt zu einem Ganzen zuſammenſtimmt, und wo unſere Erfahrung nicht hinreicht, können wir der Analogie nach dieſe Zuſammenſtimmung annehmen. Es wird daher die Welt von Einem vernünftigen Urheber herrühren, da ſie ſelbſt als zufällig betrachtet wer-

Digitized by Google

den muß. Dieſer vernünftige Urheber der Welt kann ſelbſt nicht zufällig ſeyn, alſo iſt er das abſolutnothwendige Weſen; das abſolutnothwendige Weſen iſt aber das allerrealſte Weſen; folglich ſchließt man von der zweckmäßigen Einrichtung einzelner Erſcheinungen auf das Daſeyn des allerrealſten Weſens (Gottes) als des vernünftigen Urhebers der Welt.

Prufung dieſes Beweiſes. So viel leuchtet gleich anfänglich in die Augen, daß der phyſicotheologiſche Beweis ſich auf den kosmologiſchen und vermittelſt dieſes auf den ontologiſchen Beweis ſtützt. Er geht von der Zweckmäßigkeit einzelner Erſcheinungen auf die Zufälligkeit der Welt über, in ſo fern dieſe ſich ſelbſt nicht zweckmäßig hervorgebracht haben kann, und nun ſchließt er von der Zufälligkeit der Welt auf das Daſeyn des allernothwendigſten Weſens, und will dann ontologiſch zeigen, daß dies das allerrealſte Weſen ſei. Der phyſicotheologiſche Beweis fällt mit ſeinen Stützen dem kosmologiſchen und dem ontologiſchen Beweiſe und ich übergehe hier, was ich oben zur Beſtreitung dieſer Beweiſe geſagt habe. — Nun nur noch ein Paar Worte über den Zuſatz, den der phyſicotheologiſche Beweis zu den beiden andern Beweiſen macht.

Es iſt freilich nicht zu leugnen, daß eine Menge Gegenſtände der Sinnenwelt von der Art ſind, daß wir ihre Einrichtung nicht anders begreifen können, als wenn wir einen Zweck, eine Abſicht aufſuchen, weshalb ſie ſo eingerichtet ſind. Es iſt alſo die Zweckmäßigkeit für uns ein Erklärungsgrund, wenn wir mit den mechaniſchen Urſachen nicht ausreichen; allein aus dem Umſtande, daß wir die Einrichtung gewiſſer Dinge nicht anders begreifen können, als wenn wir annehmen, daß ſie nach einem beſtimmten Zwecke hervorgebracht ſind, folgt noch gar nicht, daß ein ſolches Ding wirklich einen vernünftigen Urheber habe. Es iſt dies nichts als eine Hypotheſe, die aber doch immer nicht Beweisgrund iſt. Man würde ja ſonſt ſchließen, was ich nicht anders erklären kann, iſt ſo, und das wird doch

wohl niemand behaupten. Ferner erſchleicht der phyſico-theologiſche Beweis die Annahme Eines Urhebers der Welt, denn er nimmt analogiſch an, weil das, was wir von der Welt kennen, zuſammenſtimmend iſt, ſo wird alles zuſammenſtimmend ſeyn. Aber geſetzt auch, die Welt ſei von Einem vernünftigen Weſen hervorgebracht, ſo könnte ich doch höchſtens nur annehmen, es habe ſo viel Kraft und ſo viel Verſtand als dazu gehört, um dieſe Welt zu machen, nicht aber, daß es den höchſten Verſtand und die höchſte Kraft beſitzt. Wir würden von der Welt höchſtens nur auf den Weltbilder, aber nicht auf das höchſte Weſen ſchließen können. Derjenige, welcher aus der Zweckmäßigkeit der Erſcheinungen der Sinnenwelt das Daſeyn eines Urhebers, welcher die höchſte Weisheit beſitzt, beweiſen will, muß ſich durchaus auch darauf einlaſſen, das anſcheinend Zweckwidrige in der Sinnenwelt zu erklären und die Gottheit zu rechtfertigen. Er darf aber nicht auf die Unmöglichkeit ſich berufen, die Weisheit Gottes zu ergründen, denn ſonſt würde er in einen Fehler verfallen, den die Logik ſtreng rügt; er würde einen Zirkel im Beweiſe begehen. Er ſchlöſſe nämlich von der Zweckmäßigkeit der Sinnenwelt auf das Daſeyn eines allweiſen Urhebers und von dieſem, daß alles was in der Welt ſich findet (auch das anſcheinend Zweckwidrige) zweckmäßig ſeyn müſſe.

Der ontologiſche und kosmologiſche Beweis haben an ſich keinen Nutzen; was hilft es uns, wenn wir auch bewieſen hätten, es exiſtirt das allerrealſte, oder ein nothwendiges Weſen, da wir die Realitäten dieſes Weſens nicht erkennen und begreifen können. Ueberdies ſind beide bloße trockene Unterſuchungen, die nur für den Metaphyſiker zum Behuf ſeiner Spekulationen im Gebiete des Ueberſinnlichen, aber nicht für den gemeinen Mann zum Behuf des moraliſchen Lebens, Werth haben können, anders iſt es mit dem phyſico-theologiſchen Beweiſe der weit mehr Intereſſe ſelbſt für den gemeinen Mann hat, indem er Gott als den Urheber der ihm bekannten

Digitized by Google

Sinnenwelt und alſo auch ſeines Wohls und Wehs darſtellt. Als ſtrenger Beweis kann er nun freilich, wie wir gezeigt haben, eben ſo wenig gelten, als die vorhergehenden, aber er kann uns vorbereiten, durch die Betrachtung des Zweckmäßigen einen Welturheber zu ahnden, wenn gleich nicht zu erkennen und ſein Daſeyn zu beweiſen, und er würde, wenn es anderweitige Gründe für die Annahme der Gottheit gäbe, an dieſe Annahme ſich leicht anſchließen und durch den anders woraus gegründeten Glauben an die Gottheit Leben und Schönheit erhalten.

Dies ſei genug zur Prüfung der Beweiſe für das Daſeyn Gottes. Dies Daſeyn kann nicht bewieſen werden, wenn gleich gegen die Möglichkeit eines ſolchen Weſens auch nichts eingewandt werden kann. Die Gottheit gehört zu den Dingen an ſich, liegt alſo über die Gränzen der Sinnenwelt hinaus, bis auf welche ſich unſere Erkenntniß nur erſtreckt, wir können alſo eben ſo wenig das Daſeyn, als das Nichtſeyn deſſelben beweiſen. Was nun die den drei vermeinten Beweiſen zum Grunde liegenden Begriffe betrifft, ſo haben ſie allerdings einen Gebrauch, aber nicht zur Erkenntniß eines Gegenſtandes, ſondern als Vorſchrift für den Verſtand zur größtmöglichſten Erweiterung ſeiner Thätigkeit. Der dem ontologiſchen Beweiſe zum Grunde liegende Begriff eines allerrealſten Weſens iſt eine logiſche Regel für den Verſtand, nicht zu meinen, als ſei die Angabe der Merkmale eines Gegenſtandes zur deutlichen Erkenntniß derſelben je als vollſtändig zu betrachten, ſondern immer in Aufſuchung und Beſtimmung neuer Merkmale unermüdet fortzufahren; die Vernunft will mit andern Worten ſagen: Der logiſche Grundſatz der Beſtimmbarkeit, welcher zur Deutlichmachung und Beſtimmung unſerer Erkenntniſſe von Gegenſtänden durch Begriffe dient, leidet eine unbegränzte Anwendung, weil die Anzahl der Merkmale, die wir einem Gegenſtande beilegen oder abſprechen, unendlich iſt. —

Digitized by Google

Daß dieſer Begriff des allerrealſten Weſens nur formal iſt, ſieht man ſchon daraus, daß wir durch ihn nicht erkennen, was Realitäten ſind und was nicht. — Der dem vermeinten kosmologiſchen Beweiſe zum Grunde liegende Begriff eines abſolutnothwendigen Weſens dient gleichfalls blos zur Erweiterung unſeres Verſtandesgebrauchs, welches wir ſchon oben S. 150 bei Darſtellung der Categorien der Modalität auf die kosmologiſche Idee des unbedingten Grundes gezeigt haben. — Was endlich den Begriff der Zweckmäßigkeit betrifft, auf welchen ſich der ſogenannte phyſico-theologiſche Beweis ſtützt, ſo will die Vernunft mit dieſer Idee nichts anders ſagen, als wir ſollen bei unſern Nachforſchungen in der Sinnenwelt, wenn wir mit mechaniſchen Urſachen nicht ausreichen, ſo verfahren, als wäre die Sinnenwelt von einem vernünftigen Weſen hervorgebracht, um die größtmöglichſte Einheit unſerer Erkenntniſſe zu erlangen, und da noch zu begreifen, wo wir bei der Erklärung aus bloßen mechaniſchen Urſachen, nichts mehr begreifen würden. — Ich werde im zweiten Theil dieſes Werks, wo von der teleologiſchen (auf Zweckmäßigkeit ſich ſtützenden) Beurtheilung der Natur die Rede ſeyn wird, Gelegenheit haben, dies ausführlicher auseinander zu ſetzen.

Geſammtes Reſultat unſerer Unterſuchung über die erſte Hauptfrage: was kann ich wiſſen?

Alle unſere Erkenntniß erſtreckt ſich blos auf die Sinnenwelt, als Gegenſtand der Erfahrung, was über dieſe hinaus liegt, iſt für uns nicht erkennbar. Aber auch dieſe Sinnenwelt erkennen wir nicht, wie ſie an ſich iſt, ſondern nur, wie wir ſie unter den Bedingungen unſerer Sinnlichkeit anſchauen, und unter den Bedingungen unſeres Verſtandes denken; doch laſſen ſich aus der eigenthümlichen Beſchaffenheit un-

ſerer Sinnlichkeit und unſeres Verſtandes, die zu unſern Erkenntniſſen nothwendig ſind, allgemeine und nothwendige Regeln ableiten, denen die Gegenſtände der Erfahrung ſchlechterdings unterworfen ſeyn müſſen, wir können aber den Gebrauch dieſer allgemeinen und nothwendigen Regeln nicht über die Erfahrung hinaus erweitern, um dadurch zur Erkenntniß der Dinge an ſich zu gelangen. Auch finden ſich in unſerer Vernunft Jdeen, die freilich keine Erkenntniß gewähren, die aber doch, wenn wir ſie als Ziel unſers Strebens im Felde der Erkenntniß aufſtellen, uns zum immer weitern Fortſchreiten in demſelben antreiben.

Allgemeine Anmerkung zum erſten Abſchnitt.

Die in dieſem Abſchnitt vorgetragenen Sätze machen den weſentlichen Jnhalt der Critik des Erkenntnißvermögens aus. Die Reſultate waren nicht blos in negativer Rückſicht merkwürdig, inſofern ſie uns nämlich abhalten unſere Zeit und Kräfte auf unnütze Verſuche, überſinnliche Gegenſtände kennen zu lernen, zu verſchwenden, und uns ſo indirekt beſtimmen, mehr Fleiß und Sorgfalt auf die Verbeſſerung unſerer Erkenntniß, welche die Sinnenwelt zum Gegenſtande haben, zu verwenden; ſondern wir haben auch durch unſere Unterſuchungen Einſicht in die Grundlage zweier wichtigen Wiſſenſchaften, der reinen Mathematik und der Metaphyſik der Naturwiſſenſchaft erhalten. Jene ſtützt ſich auf die Formen der Anſchauungen, Raum und Zeit, iſt deshalb ſelbſt a priori und hat apodiktiſche (nothwendige) Gewißheit; dieſe hingegen gründet ihre Sätze auf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, welche, da ſie mit der Jdentität des Selbſtbewußtſeyns in der genaueſten Verbindung ſteht, gleichfalls apodiktiſche Gewißheit bei ſich führt.

Wer ſich nunmehro an das Studium der kantiſchen Schriften ſelbſt machen will, wird die hier vorgetragenen Sätze in zwei Werken finden, in **Kants Kritik der reinen Vernunft** und in ſeinen **Prolegomenen zu jeder künftigen**

Digitized by Google

Metaphyſik. Unter Kritik der reinen Vernunft verſteht Kant Kritik unſers Erkenntnißvermögens; er hat ihr deshalb dieſen Namen gegeben, weil die reine Vernunft, d. h. die Vernunft, inſofern ſie nicht am Leitfaden der Erfahrung fortgeht, vorzüglich der Kritik bedarf, um von den in ihr gegründeten Ideen keinen Gebrauch zu machen, der alle Erfahrung überſteigt, aber eben deshalb zu nichts führt. Die in der Kritik der reinen Vernunft befolgte Methode iſt ſynthetiſch; in den Prolegomenen analytiſch. Der Leſer wird wohl thun, wenn er das Studium beider Schriften mit einander verbindet.

Das Gebäude der Metaphyſik (wenn dieſe als Wiſſenſchaft des über alle Erfahrung hinausliegenden betrachtet wird) iſt alſo eingeriſſen; und wenn wir uns des Ausdrucks Metaphyſik bedienen, ſo verſtehen wir darunter Erkenntniſſe a priori, welche auf Begriffen, nicht wie die Mathematik auf Darſtellung der Begriffe in einer reinen Anſchauung beruhen. Daß in Rückſicht der Sinnenwelt (mundus phenomenon) eine ſolche Metaphyſik möglich iſt, haben wir in dem vorhergehenden Abſchnitt bei den Grundſätzen des Verſtandes dargethan.

Die bisherige Metaphyſik zerfiel in folgende vier Theile: in die Ontologie, rationale Pſychologie, rationale Kosmologie und rationale Theologie; die drei letzten ſtützten ſich auf die in der Vernunft gegründeten Ideen, und wir haben ausführlich gezeigt, daß es ſolche Wiſſenſchaften für uns nicht geben kann. Was nun die Ontologie betrifft, ſo iſt ſie gleichfalls unmöglich, wenn man ſie auf alle Dinge überhaupt, und alſo auch auf die Dinge an ſich ausdehnt, wie dies die Metaphyſiker wirklich thaten, nur von den Gegenſtänden als Erſcheinungen, laſſen ſich Sätze a priori aufſtellen.

Digitized by Google

Zweiter Abſchnitt.

Beantwortung der Frage: was ſoll ich thun?

So wichtig auch die Beantwortung der Frage: was kann ich wiſſen? iſt, ſo wird ſie doch von der Frage, was ſoll ich thun? unendlich weit an Intereſſe übertroffen. Ich kann allenfalls die erſte Frage unbeantwortet laſſen, aber die zweite Frage hingegen muß jeder, der auf den Namen eines vernünftigen Weſens Anſpruch macht, ſich vorlegen, und ſie zu beantworten ſuchen, weil man zwar das Wiſſen, aber nicht das Handeln aufgeben kann. Aber eben deshalb läßt ſich ſchon zum voraus vermuthen, daß die Beantwortung dieſer Frage mit ungleich weniger Schwierigkeiten verknüpft ſeyn müſſe, als die der vorhergehenden.

Die Frage, was ſoll ich thun? betrifft nicht unſere Erkenntniſſe, ſondern unſer Vermögen zu handeln, unſere Willkühr; und die Frage ſowohl, als jede beſtimmte Antwort darauf: du ſollſt dein Verſprechen halten, du ſollſt nicht lügen, u. ſ. w. ſetzt voraus, daß unſere Handlungen nicht nach dem Geſetze der Naturnothwendigkeit geſchehen, weil ſonſt jede Frage nach dem Sollen und jede Antwort darauf ungereimt, wäre, ſondern daß es in unſerer Willkühr ſteht, zu thun und zu laſſen, d. h. daß wir frei ſind. Das Bewußtſeyn alſo, daß wir Sollen, ſetzt als nothwendig voraus, daß wir frei ſind; denn

Digitized by Google

müßten alle unſere Handlungen nach den Geſetzen der Natur nothwendig geſchehen, ſo wäre es eben ſolcher Unſinn uns zu gebieten, daß wir etwas thun oder laſſen ſollen, als dem Magen zu befehlen, daß er verdaue oder nicht verdaue, oder dem Steine, daß er ſchwer oder nicht ſchwer ſei. —

Ehe wir uns alſo an die Beantwortung der Frage: was ſoll ich thun? wagen, müſſen wir zuförderſt eine Unterſuchung über die Freiheit der Willkühr anſtellen, denn alle Bemühungen, die erſte Frage zu beantworten, wäre vergeblich, wenn ſich darthun laſſen ſollte, daß wir in Rückſicht der Willkühr nicht frei ſind.

Was verſteht man unter **Freiheit der Willkühr**? Man nimmt dieſen Ausdruck in doppelter Bedeutung, in **negativer** und **poſitiver**. Nicht ſtehen unter fremden nothwendigzwingenden Geſetzen, Unabhängigkeit von äuſſern nothwendigbeſtimmenden Urſachen iſt **Freiheit im negativen Verſtande**; ſo ſagen wir, ein Stein, der fällt, iſt nicht frei, denn er wird von der Erde angezogen, und muß nothwendig den Geſetzen dieſer Urſach gemäß fallen. **Frei ſeyn in poſitiver Bedeutung** hingegen heißt unter ſeinen eigenen Geſetzen ſtehen. In der letztern Bedeutung brauchen wir den Ausdruck in dem Worte **Freiſtaat**, worunter wir nämlich einen Staat verſtehen, deſſen Bürger ſich ſebſt Geſetze geben. Man ſieht leicht ein, daß der poſitive Begriff der Freiheit den negativen in ſich ſchließt, und daß ohne Vorausſetzung der negativen Freiheit, die poſitive gar nicht exiſtiren kann. Wir wollen daher zuförderſt fragen, iſt die Willkühr des Menſchen negativ frei, d. h. ſind ſeine Handlungen von den Geſetzen der Naturnothwendigkeit ausgenommen oder nicht? —

Wir können einen doppelten Weg einſchlagen, um dieſe Frage zu beantworten; einmal können wir unterſuchen, was für einen Ausſpruch der gemeine Menſchenverſtand über dieſen Gegenſtand thut, und ſo dann können wir auch den Urtheilsſpruch der ſpeculativen Ver-

Digitized by Google

nunft über dieſen Gegenſtand einholen. Laßt uns beides verſuchen.

Man erzählt uns, Cajus hat ſeinen Vater ermordet. — Wir erſchrecken und fragen, wie iſt das möglich? Der andere ſagt uns: Cajus war ein aufbrauſender, jähzorniger und ehrgeiziger Menſch, ſein Vater hatte ihn von ſeiner Kindheit an gar nicht geachtet, ſondern immer hart und grauſam begegnet, jetzt hatte er ihn wieder ſchrecklich beleidigt, die Ehre des Cajus war von ihm öffentlich angegriffen, und auſſerſt gekrankt, Cajus hatte grade Wein getrunken, dies vermehrte ſeine Hitze, und ſo erſtach er im Zorn ſeinen Vater. Hat uns nun der andere auf unſere Frage: wie iſt das moglich? durch ſeine Antwort Genüge geleiſtet, ſo ſagen wir: ja unter den Umſtänden mußte Cajus ſeinen Vater freilich umbringen. Frägt man uns nun aber: alſo iſt die Handlung des Cajus nicht Unrecht? denn ihr ſagtet ja ſelbſt, ſie mußte unter dieſen Umſtändeu geſchehen, und was geſchehen muß, iſt weder Recht noch Unrecht; ſo ſchütteln wir den Kopf und behaupten, deſſen ungeachtet ſei die Handlung des Cajus ein Verbrechen, d. h. wir erklären die Handlung für frei. Hieraus erhellet, daß der gemeine Menſchenverſtand eine und dieſelbe Handlung für nothwendig, und für nicht nothwendig (für negativ frei) erklärt. —

Fragen wir die ſpekulative Vernunft in dieſer Bedrängniß um Rath, ſo fällt ihr Beſcheid mit dem des gemeinen Menſchenverſtandes zuſammen. Ich verweiſe meiue Leſer hier auf das was ich oben bei den kosmologiſchen Ideen über die Beweiſe der beiden ſich widerſtreitenden Sätze: Es iſt die Cauſalität nach Geſetzen der Natur nicht die einzige in der Sinnenwelt, ſondern man muß auch eine Cauſalität durch Freiheit annehmen, und: Es giebt überall keine Freiheit in der Welt, ſondern alles geſchieht nach Geſetzen der Naturnothwendigkeit, geſagt habe. — Bedenkt man nun, daß welcheu von beiden Sä-

Digitized by Google

ſten man als wahr, und welchen man als falſch erklärt, man immer auf etwas Wichtiges Verzicht thun muß, ſo kömmt man noch mehr ins Gedränge. Sagt man, alles in der Welt geſchieht nach Geſetzen der Naturnothwendigkeit, ſo iſt Tugend, Recht, Sittlichkeit ein Hirngeſpinſt, und der Glaube an Gottheit und Unſterblichkeit, der, wie wir in der Folge zeigen werden, darauf beruht, ein leerer Traum: nimmt man hingegen an, in der Sinnenwelt könne Cauſalität durch Freiheit eintreten, ſo wird die ewige Ordnung der Natur zerriſſen und keine Erfahrung mehr möglich ſeyn, weil man nie wiſſen könnte, ob die Cauſalität durch Freiheit nicht eine Ausnahme von den Geſetzen der Natur machen würde. Was ſoll man nun aufgeben, Sittlichkeit oder Erfahrung? ſoll man lieber die Tugend für Träumerei erklären oder die Erfahrungserkenntniß unſicher und die Erſcheinungen der Sinnenwelt zum möglichen Spiel, was weiß ich, welcher Cauſalitäten durch Freiheit machen? Keins von beiden kann aufgegeben werden, die Sittlichkeit nicht, dies fordert die praktiſche Vernunft in ihrer heiligen Geſetzgebung; Erfahrung nicht, dies fordert die erkennende Vernunft, die ſonſt unnütz wäre, weil ſie bei jeder Verbindung nach Naturgeſetzen, bei jeder Erwartung der Zukunft, immer fürchten müßte, daß eine Cauſalität durch Freiheit eine Ausnahme von den Geſetzen der Natur mache und ſo ihre Unterſuchungen und Verbindungen vernichte. Eins von beiden zu retten hilft uns nichts, ſoll die Vernunft zufrieden geſtellt werden, ſo muß beides, Freiheit und Naturnothwendigkeit, mit einander beſtehen können; dahin weißt auch der gemeine Menſchenverſtand, der eine und dieſelbe Handlung, wie wir eben geſehen haben, für nothwendig und für frei erklärt. Wie iſt dies aber möglich? wie kann eine und dieſelbe Sache frei und nothwendig ſeyn? — Nimmt man an, die Wahrnehmungen der Sinnenwelt betreffen Dinge an ſich ſelbſt, ſo iſt freilich keine Rettung, da kann dann eine und dieſelbe Sache nicht zugleich frei und nicht frei (noth-

Digitized by Google

wendig) ſeyn. Wir wiſſen aber ſchon, daß alle Wahrnehmungen der Sinnenwelt nicht die Dinge an ſich, ſondern nur ihre Erſcheinungen betreffen, es findet alſo bei einer gegebenen Erſcheinung A eine doppelte Relation ſtatt, einmal kann ich ſie betrachten, als Erſcheinung, d. h. als einen Theil der Sinnenwelt und da iſt ſie den Geſetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen; ich muß ſie mit einer andern vorhergehenden Erſcheinung nach einer allgemeinen und nothwendigen Regel verknüpfen; aber zweitens kann ich dieſe Erſcheinung A auch als Wirkung eines Dinges an ſich betrachten, das nun als Ding an ſich, nicht den Geſetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen zu ſeyn braucht, d. h. frei ſeyn kann. Betrachte ich das Verbrechen des Vatermordes des Cajus als eine Erſcheinung in der Sinnenwelt, ſo muß ich freilich nach einer andern vorhergehenden Erſcheinung fragen, worauf dieſe Handlung nothwendig, nach einer Regel folgt, hier iſt Naturnothwendigkeit. Aber eben dieſes Verbrechen iſt auch als Wirkung des Cajus als Ding an ſich ſelbſt, nicht in ſo fern es mir in der Sinnenwelt erſcheint, anzuſehen, und da widerſpricht es ſich nicht, daß die Handlung in ſo fern als ausgenommen von Naturgeſetzen der Sinnenwelt, d. h. als frei betrachtet werden kann. Wenn daher der Philoſoph, um eine gegebene Handlung z. B. den Vatermord des Cajus zu erklären, von der Erziehung des Cajus, von ſeinem Temperament, ſeiner körperlichen Beſchaffenheit u. ſ. w. ſpricht, und uns eine Reihe von Handlungen vorführt, von denen eine immer die andere erzeugte, und deren Ende das Verbrechen iſt, — der Richter hingegen dieſe Handlung des Cajus doch für ein Verbrechen erklärt, ſie ihm zurechnet und ihn deshalb beſtraft, ſo haben beide Recht und widerſprechen einander nicht. Der Philoſoph ſpricht von einer Erſcheinung der Sinnenwelt, die er nun nach den Geſetzen der Naturnothwendigkeit mit andern Erſcheinungen in eine unendliche Reihe von Urſachen und Wirkungen verbindet, der Richter hingegen betrachtet den Vatermord als die

Wirkung des Cajus als Ding an ſich, und da kann er ihn von den Naturgeſetzen der Sinnenwelt ausnehmen, ihn für frei erklären, und ſeine Handlung ihm zurechnen.

Ich habe oftmals gefunden, daß bei den Bemühungen der Schriftſteller eine Sache recht deutlich zu machen, die Weitläuftigkeit der Deutlichkeit nachtheilig geworden iſt, ich will daher nichts mehr hinzuſetzen, um nicht in denſelben Fehler zu verfallen, meine Leſer werden, wenn ſie das Ganze noch einmal überleſen, wie ich hoffe, die Sache verſtändlich finden. Daß eine und dieſelbe Handlung für frei und auch für nothwendig erklärt werden kann, kömmt von der doppelten Relation her, in der man ſie betrachtet, ſie iſt nothwendig als Erſcheinung, ſie kann frei ſeyn, in ſo fern ſie von einem Dinge an ſich herrührt.

Ich habe mich immer nur des Ausdrucks bedient, eine Handlung kann frei ſeyn, in ſo fern ſie von einem Dinge an ſich herrührt, nicht ſie iſt frei, denn das letztere würde zu viel behauptend ſeyn, und unſern vorhergehenden Sätzen, daß wir von den Dingen an ſich nichts wiſſen, widerſprechen. Wir retten hier blos die Möglichkeit der Freiheit und zeigen, daß ſie den Geſetzen der Naturnothwendigkeit nicht widerſpricht. Wie ein Ding an ſich Cauſalität durch Freiheit haben könne, ſehen wir freilich nicht ein, aber dies iſt auch nicht nothwendig, und wir ſind im Grunde bei den Erklärungen der nothwendigen Erſcheinungen in der Sinnenwelt um nichts beſſer daran, denn wer will darthun, wie die Bewegung des Körpers C, der im Laufe auf den ruhenden Körper S ſtößt, zum Theil in dieſen letztern übergeht, ſo daß ſich nun beide mit getheilter Geſchwindigkeit bewegen? — Die Cauſalität durch Freiheit iſt bei einem Dinge an ſich möglich; niemand wird darthun können, ein Ding an ſich müſſe fremden Geſetzen unterworfen ſeyn, denn er weiß von den Dingen an ſich nichts; — ich kann die Wirklichkeit der Freiheit durch meine ſpekulative Vernunft frei-

Digitized by Google

lich nicht darthun, weil ich von den Dingen an ſich nichts weiß, und nichts wiſſen kann, aber mein Gegner kann auch aus eben dem Grunde ihre Unmöglichkeit nicht darthun.

Die erkennende Vernunft kann alſo nichts weiter thun, als die Möglichkeit der Freiheit retten und zeigen, daß niemand durch ſpeculative Beweiſe uns zwingen kann, alles der Naturnothwendigkeit zu unterwerfen. Wir haben aber außer dem Erkenntnißvermögen noch ein Willensvermögen, dieſes giebt uns im unmittelbaren Bewußtſeyn die Vorſtellungen von einem Sollen, von Recht und Unrecht, von Tugend und Laſter, von Würdigkeit und Unwürdigkeit u. ſ. w., alles Vorſtellungen, die nothwendig in uns gegründet ſind, und die wir nicht ausrotten können. Tugend und Laſter, Recht und Unrecht ſezzen aber den negativen Begriff der Freiheit, die Ausnahme von fremden nothwendigzwingenden Geſetzen voraus; ohne Freiheit iſt Tugend und Laſter, Recht und Unrecht ein Widerſpruch, und wenn der Menſch nicht frei wäre, könnte man ſeine Handlungen ihm eben ſo wenig zurechnen, als man dem Stein der vom Dache fällt und einen Menſchen erſchlägt, die Wirkung des Erſchlagens zurechnen kann, denn beide gehorchten ſodann der eiſernen Nothwendigkeit. Da nun die praktiſche Vernunft als Geſetzgeberin für Tugend und Laſter, Recht und Unrecht, nur unter Vorausſetzung der Freiheit möglich iſt, da ſie ihr Du ſollſt unter dieſer Vorausſetzung ausſprechen kann, ſo nimmt ſie die Freiheit als vorhanden an, und iſt verſichert, daß keine Speculation ſie je aus dem Beſitze dieſer Annahme verdrängen kann. Dieſe Annahme der Freiheit iſt freilich kein Wiſſen und kein Erkennen, allein ſie iſt in praktiſcher Rückſicht zum Behuf der von unſerer Vernunft unnachlaßlich geforderten Sittlichkeit nothwendig, niemand kann die Tugend für möglich und für Gebot der Vernunft erkennen, ohne Freiheit der Willkühr anzunehmen. Daher nennen wir das Fürwahrhalten

Digitized by Google

der Freiheit einen nothwendigen praktiſchen Glauben.

Die Frage: was ſoll ich thun? hat alſo, da Freiheit möglich iſt, einen Sinn und wir können uns dreiſt an die Beantwortung derſelben wagen. Ehe wir uns aber an die Beantwortung dieſer Frage machen, wollen wir zuförderſt einige Begriffe erläutern, deren wir uns bei dem Fortgange unſerer Unterſuchungen bedienen müſſen. —

Daß wir fragen: was ſoll ich thun? ſetzt voraus, daß wir etwas thun können, daß wir ein Vermögen haben etwas zu thun, dieſes Vermögen nennen wir Begehrungsvermögen. Beſtimmen wir dieſen Begriff genauer, ſo finden wir: Begehrungsvermögen iſt das Vermögen durch ſeine Vorſtellungen Urſache der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen zu ſeyn. Ich ſtelle mir vor, ich bezahle die Schulden eines armen alten rechtſchaffnen Mannes, der ſich gar nicht zu helfen weiß, ſehe die Freude, die dies dem armen Manne macht und gehe nun hin und befriedige ſeine Gläubiger, ſo waren meine Vorſtellungen die Urſach, daß ich ſie wirklich machte. Dies war eine Wirkung des Begehrungsvermögens. Die Katze ſtellt ſich den Geſchmack des Fiſches vor, der auf dem Tiſche liegt, und dies beſtimmt ſie, hinaufzuſpringen und ihn zu freſſen; auch dies iſt Aeußerung des Begehrungsvermögens. Der Menſch und das Thier alſo haben ein Begehrungsvermögen; ja wir müſſen daſſelbe jedem lebenden Weſen beilegen, weil Leben nichts anders heißt, als nach Vorſtellungen etwas wirklich machen.

Das Begehrungsvermögen hat alſo Cauſalität. Dieſe Cauſalität, in ſo fern ſie in dem begehrenden Weſen ſelbſt angetroffen wird, heißt das Vermögen nach Belieben zu thun oder zu laſſen, man könnte es Willkühr in weiterer Bedeutung nennen, dieſe iſt nun von doppelter Art, entweder iſt damit das Bewußtſeyn verbunden, daß ich meine Vorſtellung wirklich machen kann, dann iſt es Willkühr in engerer Bedeutung, oder dies

Digitized by Google

Bewuſstſeyn iſt nicht damit verbunden, dann heiſst es Wunſch. Ich begehre das groſse Loos in der Lotterie zu gewinnen, offenbar eine Aeuſserung meines Begehrungsvermögens; allein ich bin mir zugleich bewuſst, daſs es nicht in meiner Macht ſteht, dieſe Vorſtellung wirklich zu machen, daher iſt es ein bloſser Wunſch. Ich begehre ein Loos in der Lotterie zu nehmen, und ich bin mir bewuſst, daſs ich es kann, das iſt Willkühr in engerer Bedeutung. Die Vorſtellungen nun, welche die Willkühr beſtimmen, können von doppelter Art ſeyn, entweder ſinnlich oder durch die Vernunft gegeben, denn wir haben dies doppelte Vermögen der Vorſtellungen, Sinnlichkeit und Verſtand (Vernunft). Der ſinnliche Beſtimmungsgrund der Willkühr, iſt das ſinnliche Gefühl der Luſt, was mit der Vorſtellung der Wirklichmachung eines Gegenſtandes verknüpft iſt, es geht vor der Beſtimmung der Willkühr als Urſach vorher. Die Vorſtellung des angenehmen Geſchmacks des Fiſches beſtimmt die Willkühr der Katze ihn zu freſſen. Die Luſt, welche die Willkühr beſtimmt, heiſst Begierde, die Katze hat Begierde den Fiſch zu freſſen; und eine habituelle Begierde heiſst Neigung, da es in der Natur der Katze liegt gern Fiſche zu freſſen, ſo ſagt man die Katze hat Neigung dazu. Weſen, deren Willkühr nur allein durch ſinnliche Antriebe, (Begierden, stimulos) beſtimmt wird, haben eine thieriſche Willkühr (arbitrium brutum), und die Willkühr derſelben iſt nicht frei, ſondern von der Einwirkung der Vorſtellung des Gegenſtandes auf ihr Gefühl der Luſt, abhängig. — Die Willkühr kann aber auch durch Vorſtellungen des Verſtandes (oder der Vernunft) beſtimmt werden. Die Vorſtellungen der Vernunft ſind nicht einzelne, (wie die der Sinnlichkeit) ſondern allgemeine. Allgemeine Beſtimmungsgründe der Willkühr heiſsen praktiſche Regeln; das Vermögen praktiſche Regeln zu geben, oder die Vernunft in ſo fern ſie die Willkühr beſtimmt, (mit andern Worten die praktiſche Vernunft) heiſst

Digitized by Google

Wille. Der hungrige Wilde, der über ein Stück rohes Fleiſch was er findet, herfällt und es verſchlingt, hat nach thieriſcher Willkühr gehandelt: wenn er aber die Regel ſich dachte, du mußt zu eſſen ſuchen, weil dich hungert, und nun ißt, äußert er Willen.

Wenn die Vernunft ohne alle ſinnlichen Antriebe die Willkühr beſtimmt, ſo heißt ſie reine praktiſche Vernunft, reiner Wille und die Willkühr, die ſie beſtimmt, iſt frei d. h. unabhängig von ſinnlichen Antrieben. Die Willkühr des Menſchen iſt zwar durch ſinnliche Antriebe beſtimmbar, ſie wird durch Reize afficirt, aber nicht nothwendig beſtimmt, er kann daher in ſeine praktiſche Regeln, ſinnliche Reize zu Beſtimmungsgründen aufnehmen oder nicht, er kann durch Sinnenreize und durch reinen Willen beſtimmt werden.

Die praktiſchen Regeln, welche die Willkühr eines Weſens beſtimmen, heißen Maximen deſſelben. So war es die Maxime des verſtorbenen Königs von Preußen, nichts von dem zurückzunehmen, was er einmal befohlen hatte. Eine Maxime trägt die Form: Ich will. Dieſe Maximen können nun von doppelter Art ſeyn, entweder ſind ſie blos für das Subjekt, das ſie ſich macht, die Willkühr beſtimmend, oder ſie ſind als gültig für alle vernünftige Weſen zu betrachten, im letzten Fall heißen ſie Geſetze. Macht ſich jemand die Maxime, nicht höher als zu einem Groſchen l'Hombre zu ſpielen, ſo geſteht er auch gern zu, daß dieſe Maxime nur für ihn, nicht für jedermann verpflichtend ſei. Ob es aber Maximen gebe, die eine Allgemeingültigkeit für jedermann bei ſich führen oder die Geſetze ſind, iſt eine andere Frage; allein der größte Theil meiner Leſer wird mir auch jetzt wohl ſchon zugeſtehen, daß wenn jemand ſich die Maxime macht nicht zu ſtehlen, ſeine Maxime die Beſchaffenheit habe, daß ſie für jedes vernünftige Weſen gültig iſt, mit andern Worten, daß er ein Geſetz zu ſeiner Maxime gewählt habe.

Digitized by Google

Laſſen Sie uns nun einmal die Frage, was ſoll ich thun? ein wenig näher beleuchten, um zu ſehen, ob wir durch Auflöſung derſelben nicht auf Begriffe ſtoßen, die uns die Beantwortung derſelben erleichtern könnten. Die Frage, was ſoll ich thun? erfordert zur Antwort, du ſollſt — — (z. B. nicht lügen, nicht ſtehlen, dein Verſprechen halten, u. ſ. w.) die Gebote für unſere Handlungen ſchließen alſo ein Sollen in ſich. Was ſetzt nun dies Sollen alles voraus? Erſtlich ein Können, d. h. Freiheit der Willkühr, denn ſonſt wäre es ja, wie ſchon oben gezeigt, Unſinn zu gebieten, wenn wir nothwendig zu unſern Handlungen gezwungen ſind. Ferner fließt hieraus, daß die Beſtimmung was wir thun ſollen? auch nur alles das betreffen kann, was in unſerer Macht ſteht, und dies iſt allein unſere Willkühr, die Ausführung deſſelben hängt oft nicht von uns, ſondern von äußern Dingen ab, denen wir nicht gebieten können. Das Geſetz ſagt: Du ſollſt deine unmündigen Kinder ernähren und für ſie Brod verdienen, ich bin aber krank und muß das Bette hüten, das Geſetz kann ſich alſo auf nichts weiter als auf meinen Willen erſtrecken, denn der ſteht in meiner Macht, ich habe den feſten Vorſatz meine Kinder zu ernähren, aber die phyſiſche Kraft fehlt mir — doch auf dieſe erſtreckt ſich das Gebot nicht. — Zweitens ſetzt die Vorſtellung du ſollſt voraus, daß ich nicht von ſelbſt und immer der Forderung des Geſetzes nachlebe, daß ich ein Weſen bin, das auch Beweggründe hat, von dieſem Gebote abzuweichen. Denke ich mir ein Weſen, z. B. die Gottheit, deſſen Willkühr immer und von ſelbſt mit dem Geſetze zuſammenfällt, ſo hat für ein ſolches Weſen der Begriff des Sollens keinen Sinn. Wir Menſchen, bei denen der Begriff des Sollens ſich findet, müſſen alſo eine doppelte Art haben unſere Willkühr zu beſtimmen, ſo daß die beiden Beſtimmungen nicht immer von ſelbſt und nothwendig zuſammen fallen, ſondern eine der andern widerſtreiten kann. Drittens ergiebt ſich aus dem Sollen, daß

Digitized by Google

die eine Beſtimmung die andere als ſich untergeordnet erklärt. Laſſen Sie uns jetzt ſehen, welches ſind die beiden Arten, auf welche unſere Willkühr beſtimmt werden kann, und welches iſt diejenige, die vor der andern den Vorzug hat.

Der Menſch iſt erſtlich ein ſinnliches Weſen, dieſe Eigenſchaft hat er mit den Thieren gemein, er hat als ein ſolches Neigungen, Triebe und Begierden, die von ſeinen Bedürfniſſen herrühren. Die Befriedigung dieſer ſeiner Bedürfniſſe bringt in ihm ein angenehmes Gefühl, ein Gefühl der Luſt hervor, ſo wie die Nichtbefriedigung derſelben, ein unangenehmes Gefühl, ein Gefühl der Unluſt erzeugt. — Hieraus ergiebt ſich, daß in jedem Menſchen, ſo wie in jedem Thier, ein Streben ſich finden muß, ſeine Bedürfniſſe zu befriedigen, und daß alſo auf dieſe Weiſe ſeine Willkühr beſtimmt werden kann. Wenn ich eſſe, weil mich hungert, wenn ich ein Glas Champagner trinke, weil ich Begierde darnach habe, ſo handle ich als ein ſinnliches, thieriſches Weſen. — Der Menſch iſt aber zweitens auch ein vernünftiges Weſen, und dadurch erhebt er ſich über das Thier. Die Vernunft kann nun auch Vorſchriften zur Beſtimmung ſeiner Willkühr ertheilen, ſie kann die Befolgung des ſinnlichen Triebes erlauben und verbieten. Ich möchte gern zu einem neuen Kleide das Geld, das ich in der Taſche habe, verwenden, allein die Vernunft unterſagt mir die Befriedigung dieſes Triebes, weil ich verſprochen habe, dies Geld noch heute meinem Gläubiger zu bezahlen. — So hat alſo der Menſch einen doppelten Beſtimmungsgrund der Willkühr, einen ſinnlichen und einen vernünftigen, als freies Weſen kann er zwiſchen beiden wählen.

Dadurch aber, daß der Ausſpruch: Du ſollſt, ſich findet, wird erkannt, daß dem Menſchen geboten wird, was er thun ſoll, ob es nun gleich bei ihm ſteht, dieſes Gebot zu erfüllen oder nicht zu e.füllen.

Digitized by Google

Alle Gebote oder Vorſchriften für freie Willkühr ſind Urtheile, denn ſie ſagen aus, ob eine Handlung geſchehen ſolle oder nicht? Ein Urtheil als ein ſolches iſt immer das Produkt des thätigen Vorſtellungsvermögens, des Verſtandes oder der Vernunft in weiterer Bedeutung. Alle Vorſchriften für die freien Handlungen des Menſchen ſind alſo nur möglich, in ſo fern der Menſch denkt, d. h. ein vernünftiges Weſen iſt. Das Thier handelt nach augenblicklichen Antrieben, und macht ſich keine Regeln des Handelns wie der Menſch, daher legen wir dem Thiere auch blos ein ſinnliches Begehrungsvermögen, dem Menſchen aber ein vernünftiges Begehrungsvermögen, einen Willen bei. So fern der Menſch bei ſeinen Handlungen keiner Regel, ſondern blos dem augenblicklichen, ſinnlichen Antriebe folgt, iſt er wie ein Thier zu betrachten, dies iſt z. B. der Fall, wenn Uebermaß des Hungers ihn treibt, gierig über die Speiſe herzufallen.

Ob wir nun gleich überzeugt ſind, daß alle Vorſchriften für die freien Handlungen der Menſchen als ſolche (ihrer Form nach) Produkte der Vernunft ſind, ſo entſteht doch die Frage, worauf gründet die Vernunft ihre Einſicht von dem was wir ſollen? welches iſt der Grund weshalb ſie etwas gebietet und verbietet? Wenn wir dieſe Frage beantwortet haben, ſo iſt eben dadurch auch die Frage: was ſoll ich thun? beantwortet. Denn wenn wir die Frage: was ſoll ich thun? mit andern Worten ausdrücken wollen, ſo können wir auch ſagen: woran erkenne ich, was mir geboten iſt?

Das, was die Vernnnft zu thun gebietet, nennen wir ſittlichgut, das, was ſie uns zu thun verbietet, ſittlichböſe. So ſagen wir, es ſei ſittlichgut, ſeinen irrenden Mitbruder eines beſſern zu belehren, und ſittlichböſe eine Lüge zu ſagen. Sittlichkeit alſo wird das Verhältniß unſerer Handlungen zu den Geboten der Vernunft ſeyn. Heilig iſt ein Weſen, deſſen Wille mit den Geboten der Vernunft von ſelbſt zuſammenfällt, bei dem

Digitized by Google

alſo keine Abweichung von den Geboten der Vernunft möglich iſt, und bei dem folglich kein Sollen ſtatt findet. Tugend iſt das fortgeſetzte Streben, die Gebote der Vernunft zu erfüllen, wo alſo die Möglichkeit einer Abweichung von dieſen Geboten übrig bleibt, ein Sollen ſtatt findet. Dies iſt der Fall bei den Menſchen. Pflicht iſt das Verhältniß der Willkühr zum Gebote der Vernunft, in ſo fern dadurch vorgeſtellt wird, daß die Willkühr, welche auch davon abweichen könnte, dem Gebote nothwendig Folge leiſten ſolle. So ſage ich z. B. es iſt meine Pflicht meinen Gläubiger zu bezahlen, d. h. es kann freilich ſeyn, daß ſich in mir Triebfedern finden könnten, meine Willkühr dahin zu beſtimmen, meinen Gläubiger nicht zu bezahlen, allein das Gebot der Vernunft befiehlt mir unnachläßlich, den Gläubiger zu bezahlen.

Was ſittlichgut, was Tugend, was Pflicht iſt, wird alſo durch die Gebote der Vernunft für die freien Handlungen der Menſchen beſtimmt. Wenn ich nun frage, welches iſt das allgemeine Kennzeichen des Sittlichguten, der Tugend, der Pflicht? ſo heißt dies eben ſo viel: als welches iſt der oberſte Grundſatz, nach welchem die Vernunft ihre Gebote für die freien Handlungen einrichtet? mit andern Worten, welches iſt das oberſte Prinzip der Sittlichkeit? Da die Begriffe des Sittlichguten, der Tugend und der Pflicht aus den Geboten der Vernunft entſpringen, ſo werden die Merkmale, die zu dieſen Begriffen weſentlich gehören, auch nothwendig dem ächten oberſten Grundſatz der Sittlichkeit zukommen müſſen, und eine als oberſter Grundſatz der Sittlichkeit aufgeſtellte praktiſche Vorſchrift wird nicht ächt und richtig ſeyn, wenn ihr die gefundenen Merkmale nicht zukommen.

Nun läßt ſich zeigen, daß in den Begriffen des Sittlichguten, der Tugend und der Pflicht das Merkmal der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit ſich findet, und

Digitized by Google

daß dieſe genannten Begriffe ſelbſt zerſtört werden, wenn man die Merkmale der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit daraus wegläßt. Wer wird ſagen, Stehlen iſt heute ſittlichböſe, ob es aber nach hundert Jahren nicht ſittlichgut ſeyn wird, weiß ich nicht! Wer wird behaupten, es könne einmal eine Zeit geben, wo ſein Wort zu halten nicht mehr Pflicht ſei! Daß wir auf aller Einſtimmung bei dem was ſittlichgut iſt, rechnen, erhellet auch daraus, daß wir uns nicht ſcheuen unſere Bewegungsgründe bei guten Handlungen an den Tag zu legen, und daß wir mit Sicherheit erwarten, jedermann werde mit uns darin übereinkommen, unſere Handlung ſei gut. Es iſt mit der Tugend wie mit der Wahrheit, eine Wahrheit, die nicht auf allgemeine Einſtimmung Anſpruch machen kann, iſt keine Wahrheit, ſo auch eine Tugend, bei der wir vorausſetzen müſſen, es werde nicht jeder vernünftige Menſch mit uns darin übereinſtimmen, daß ſie Tugend ſei, iſt keine Tugend. Eben ſo wenig als man meinen kann, es könne wohl einen vernünftigen Menſchen geben, der ſich überzeugt hätte, zwei mal zwei ſei nicht vier, eben ſo wenig kann man meinen, es könne wohl einen vernünftigen Menſchen geben, für den ein falſcher Eid wirklich eine Tugend ſei. Alle Wahrheit gienge verloren, wenn man ihr dieſen Charakter der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit nähme, eben ſo gienge auch alle Tugend verloren, wenn man aus ihrem Begriffe weglaſſen wollte, daß ſie allgemeingültig und nothwendig iſt. Man könnte freilich hiergegen einwenden, daß es, wie die Erfahrung lehre, ſo wohl Wahrheiten, als Tugenden gebe, die nicht von jedermann als Wahrheiten und Tugenden anerkannt würden: daß es z. B. Menſchen gebe, die den Satz: Gott iſt ein zorniges Weſen, das nur durch Blut zu verſöhnen iſt, für eine Wahrheit halten, da wir hingegen dieſen Satz für falſch erkennen; daß die Caraiben es für erlaubt halten, die gefangenen Feinde zu ſchlachten

Digitized by Google

und zu freſſen, was wir für ſittlichböſe erklären. *) Allein hierbei iſt zu bemerken, daß wenn gleich Menſchen in dem was in einzelnen Fällen Wahrheit oder Tugend ſei, von einander abweichen, der eine dies, der andere das Gegentheil für Wahrheit oder Tugend hält; ſo kommen ſie doch darin überein, daß Wahrheit und Tugend ſelbſt allgemein als ſolche anerkannt werden müſſen, und dies beweiſen ſie dadurch, daß ſie ſich nicht weigern ihre Gründe, warum ſie einen Satz für wahr und eine Handlung für ſittlich gut halten, andern zur Prüfung vorzulegen; eine unſinnige Handlung, ſobald man vorausſetzt, Wahrheit und Tugend führten keine Allgemeingültigkeit bei ſich, ſondern wären für jedermann ſo verſchieden, wie das Angenehme beim Geſchmack einer Suppe, oder beim Geruch einer Blume. Dies ſchließt nun freilich nicht aus, daß es Menſchen geben kann, die aus Mangel an Einſicht einen wahren Satz für falſch und einen falſchen für wahr halten, und eben ſo eine Tugend für ein Laſter und ein Laſter für eine Tugend nehmen, oder kürzer: die Allgemeingültigkeit der Wahrheit und Tugend fordert nicht, daß ſie auch allgemeingeltend ſei. Wenn nun aber auch jemand in dem irrt, was Tugend und was Laſter iſt, ſo wird er doch nie ſagen, das iſt mir Tugend, ein anderer

*) Gewöhnlich ſiehet man auch als Abweichung von den moraliſchen Geſetzen an, daß in Sparta der Diebſtahl erlaubt geweſen, und man nur dann beſtraft wurde, wenn man dabei ertappt wurde; und ſelbſt in der erſten Auflage war dieſer Fall in der Rückſicht angeführt worden. Allein bei genauerer Unterſuchung findet ſich, daß das angeführte Beiſpiel nicht recht paſſend iſt: die Spartaner hatten kein beſonderes Eigenthum und alſo fand auch im eigentlichen Verſtande kein Diebſtahl ſtatt, wenn jemand daher geſtraft wurde, ſobald man ihn betraf, daß er etwas genommen hatte; ſo geſchahe dies nicht, weil er einen Diebſtahl begangen hatte, ſondern wegen ſeiner Ungeſchicklichkeit. Ich glaube daher, daß das dafür gewählte Beiſpiel von den Caraiben paſſender iſt.

Digitized by Google

kann mit eben dem Rechte etwas anders dafür halten, ſondern er wird zugeſtehen müſſen, daß wenn zwei Menſchen zwei entgegengeſetzte Dinge für Tugend halten, beide nicht Recht haben können, ſondern einer irren muß, das heißt aber nichts anders, als, die Tugend muß allgemeingültig ſeyn. Daher ſtreitet man auch über Tugend, ſo wie über Wahrheit, und ſetzt als nothwendig voraus, daß man den andern von ſeiner Behauptung werde überzeugen können, welches wiederum nur möglich iſt, wenn die Tugend allgemeingültig iſt.

Man muß alſo die Begriffe von Sittlichgut, Tugend, Recht und Pflicht für Chimären erklären, oder annehmen, daß ihnen der Charakter der Allgemeinheit zukomme.

Dies iſt der Hauptſatz, aus dem wir unſere Darſtellung des oberſten Prinzips der Sittlichkeit herleiten werden; er beruht auf das Bewußtſeyn des Sittlichguten. Das Bewußtſeyn des Sittlichguten, oder, welches einerlei iſt, der Geſetzgebung der Vernunft, die ſich durch ihr: Du ſollſt, ankündigt, noch weiter ableiten zu wollen, iſt unmöglich, eben ſo unmöglich, als wenn jemand von dem Selbſtbewußtſeyn Ich noch eine Erklärung fordert. Wer alſo leugnet, daß er ein Bewußtſeyn vom Sittlichguten, von einem: Du ſollſt habe, mit dem kann ich über Gegenſtände der Sittlichkeit nicht ſtreiten, eben ſo wenig als ich mit demjenigen, der da leugnet, daß er ſich ſeiner bewußt ſei, über ſpeculative Wahrheiten ſtreiten kann. Es muß bei allen unſern Unterſuchungen, ſie mögen auch noch ſo gründlich ſeyn, doch endlich einen Satz geben, von dem wir ausgehen, und der allgemein anerkannt iſt, denn wenn man bis ins Unendliche aufſtiege, würde alles unſer Erkennen grundlos ſeyn. Dieſer Grund iſt im Felde des Erkennens das Selbſtbewußtſeyn Ich, das Bewußtſeyn der Vorſtellung und des vorgeſtellten Gegenſtandes; im Felde der Sittlichkeit iſt es das Bewußtſeyn der Vorſtellung: Du ſollſt, der auf ſie beruhenden Vorſtellung des Sittlichguten, und der mit ihr verwandten Vorſtellungen.

Digitized by Google

Beide, das Selbſtbewußtſeyn und das Bewußtſeyn: Ich ſoll, ſind uns als Thatſachen gegeben. Hier heben alſo unſere Unterſuchungen an. — Das Sittlichgute muß allgemein und nothwendig ſeyn, alſo muß das oberſte ſittliche Prinzip, nach welchem das Sittlichgute beſtimmt wird, auch dieſe Kennzeichen der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit an ſich tragen.

Dieſer Satz wird der Prüfſtein ſeyn, durch welchen wir alle mögliche oberſte ſittliche Grundſätze prüfen, um das Wahre aus ihnen zu erforſchen.

Der Menſch handelt als vernünftiges Weſen nach Regeln; um dieſe Regeln, die die Willkühr beſtimmen, von denen, die zum Behuf der Erkenntniß dienen, zu unterſcheiden, nennt man ſie praktiſche Regeln, ſo wie man die letztern im Gegenſatz theoretiſche Regeln nennen kann. Betrachtet man eine praktiſche Regel blos als Willenbeſtimmend (als gültig) für das Subjekt, das ſie ſich giebt, ſo nennt man ſie eine Maxime. Wenn ich mir z. B. die Regel mache: kein hohes Kartenſpiel mehr zu ſpielen, ſo iſt dieſe praktiſche Regel nur für mich gültig, andere werden durch dieſe Regel nicht für verpflichtet erklärt, und daher iſt ſie nur eine Maxime. Eine praktiſche Regel aber, die ſich als Willenbeſtimmend für jedermann ankündigt, die Gehorſam von allen vernünftigen Weſen fordert, heißt ein praktiſches Geſetz. So iſt z. B. ein praktiſches Geſetz: Man ſoll keinen falſchen Eid ſchwören, denn dieſe Regel gilt nicht blos für ein einzelnes Weſen, ſondern fordert Gehorſam von jedermann. Da der Menſch Freiheit der Willkühr hat, ſo kann er ein ſolches Geſetz zu ſeiner Maxime machen, oder wenn man lieber will, ſich eine Maxime wählen, die zu gleicher Zeit praktiſches Geſetz iſt, oder auch das Gegentheil thun. Hat jemand die Maxime, keinen falſchen Eid zu ſchwören, ſo iſt ſeine Maxime zu gleicher Zeit zum Geſetze tauglich; hat er aber die Maxime: man kann einen falſchen

Digitized by Google

Eid ſchwören, wenn es der Vortheil fordert, ſo iſt ſeine Maxime nicht zum Geſetze tauglich.

Gäbe es nun blos Maximen, und keine praktiſchen Geſetze, ſo würde es auch keine Sittlichkeit geben können, denn zur Sittlichkeit gehört Allgemeingültigkeit, dieſe aber findet ſich nicht bei einer Handlung, die aus einer bloßen Maxime fließt, denn dieſe hat ja nur ſubjektive Gültigkeit (Gültigkeit für das Subjekt, das ſie ſich macht); folglich ſind Handlungen dann nur ſittlich, wenn ſie aus Maximen fließen, die zu einem allgemeinen praktiſchen Geſetze taugen. — Da nun der Menſch als freies Weſen nicht ſolche Maximen, die zu einem allgemeinen Geſetze taugen, zu wählen nöthig hat, ſo muß das oberſte Geſetz für die Sittlichkeit ein Gebot ſeyn, und das würde alſo nun ſo lauten:

Handle nach ſolchen Maximen, von denen du wollen kannſt, daß ſie allgemeine Geſetze werden.

Es macht ſich jemand die Maxime, wenn es ſein Vortheil erfordert, einen falſchen Eid zu ſchwören, und ich will wiſſen, ob dieſe Maxime ſittlichgut iſt, ſo darf ich nur unterſuchen, ob dieſe Maxime allgemeines Geſetz ſeyn kann? — Dieſe Maxime zum allgemeinen Geſetz erhoben, würde alsdann ſo lauten: Jedermann kann, wenn es ſein Vortheil erfordert, einen falſchen Eid ſchwören; man ſieht aber leicht ein, daß wenn dies Geſetz wäre, ſo würde kein Richter einen Eid ablegen laſſen können, weil er nie wiſſen kann, ob der Vortheil des Schwörenden es nicht mit ſich bringt, einen falſchen Eid zu ſchwören. Ja der Schwörende ſetzt bei ſeiner Maxime einen falſchen Eid zu thun, wenn es ſein Vortheil heiſcht, voraus, daß nicht dieſe Maxime, ſondern ihr Gegentheil allgemeines Geſetz iſt, weil ihm ſonſt ſein Eid nichts helfen würde; er erkennt alſo das Sittengeſetz keinen falſchen Eid zu ſchwören an, und macht blos *für ſich* eine Ausnahme. Eben dies iſt auch der Fall bei der Lüge: jemand kann zu lügen nur zu ſeiner Maxime

Digitized by Google

machen, in ſo fern er vorausſetzt, der andere werde ihm glauben, d. h. der andere erkenne ihn verpflichtet die Wahrheit zu ſagen, d. h. der andere erkenne es als allgemeines Geſetz an: Du ſollſt nicht lügen.

Kant hat in ſeiner Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten an mehreren Beiſpielen dieſes oberſte Prinzip der Sittlichkeit erläutert, wir wollen dieſe Beiſpiele, die äußerſt treffend ſind, mit einigen kleinen Abänderungen herſetzen *).

Einer, der durch eine Reihe von Uebeln, die bis zur Hoffnungsloſigkeit angewachſen iſt, einen Ueberdruß am Leben empfindet, iſt noch ſo weit im Beſitze ſeiner Vernunft, daß er ſich ſelbſt fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider ſei, ſich das Leben zu nehmen. Nun verſucht er, ob die Maxime ſeiner Handlung wohl ein allgemeines Geſetz werden könne. Seine Maxime aber iſt: ich mache es mir aus Selbſtliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei ſeiner längern Friſt mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verſpricht, es mir abzukürzen. Es frägt ſich nur noch, ob dieſes Prinzip der Selbſtliebe ein allgemeines Geſetz werden kann? Nun ergiebt ſich aber bei näherer Unterſuchung, daß hier ein Widerſpruch ſtatt finden würde, denn der Trieb der Selbſtliebe, der zur Erhaltung des Lebens beſtimmt iſt, würde dazu dienen daſſelbe zu zerſtören.

Ein anderer ſieht ſich durch Noth gedrungen Geld zu borgen. Er weiß wohl, daß er nicht wird bezahlen können, ſieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht feſt verſpricht, es zu einer beſtimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Luſt ein ſolches Verſprechen zu thun, noch aber hat er ſo viel Gewiſſen ſich zu fragen:

*) Dieſe Abänderungen betreffen blos die Form der Darſtellung, die wir deshalb nicht beibehalten können, weil in ihnen Begriffe vorkommen, die wir unſern Leſern nicht erläutert haben.

Digitized by Google

iſt es nicht unerlaubt und pflichtwidrig ſich auf ſolche Art aus der Noth zu helfen? Geſetzt er beſchlöſſe es doch, ſo würde ſeine Maxime der Handlung ſo lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu ſeyn glaube, ſo will ich Geld borgen und verſprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geſchehen. Um zu wiſſen, ob dies recht ſei, verwandle ich meine Maxime in ein allgemeines Geſetz. Da ſehe ich aber ſogleich, daß dieſe Maxime als allgemeines Geſetz ſich nothwendig widerſprechen muß. Denn die Allgemeinheit eines Geſetzes, daß jeder, nachdem er in Noth zu ſeyn glaubt, verſprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorſatz, es nicht zu halten, würde das Verſprechen und den Zweck, den man damit haben mag, ſelbſt unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm etwas verſprochen ſei, ſondern über alle ſolche Aeußerungen, als eitles Vorgeben, lachen würde.

Ein dritter findet in ſich ein Talent, welches, vermittelſt einiger Kultur, ihn zu einem in allerlei Abſicht brauchbaren Menſchen machen könnte. Er ſieht ſich aber in bequemen Umſtänden, und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als ſich mit Erweiterung und Verbeſſerung ſeiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch frägt er aber: ob außer der Uebereinſtimmung, die ſeine Maxime der Verwahrloſung ſeiner Naturgabe mit ſeinem Hange zur Ergötzlichkeit an ſich hat, ſie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinſtimme; da ſieht er nun, daß ſeine Maxime als allgemeines Geſetz wohl beſtehen kann, ob gleich nach derſelben der Menſch (ſo wie die Südſee-Einwohner) ſein Talent roſten ließe, und ſein Leben blos auf Müſſiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit Einem Wort auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich wollen, daß dies ein allgemeines Geſetz werde, dem jedermann Folge leiſten müßte, denn als ein vernünftiges Weſen will er nothwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil ſie ihm doch zu allerlei möglichen Abſichten dienlich und gegeben ſind.

Digitized by Google

Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indeſſen er ſieht, daß andere mit großen Mühſeligkeiten zu kämpfen haben, denen er auch wohl helfen könnte: was gehts mich an? mag doch ein jeder ſo glücklich ſeyn, als es der Himmel will, oder er ſich ſelbſt machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu ſeinem Wohlbefinden oder ſeinem Beiſtande in der Noth, habe ich nicht Luſt etwas beizutragen. Nun könnte allerdings, wenn eine ſolche Denkungsart allgemeines Geſetz wäre, das menſchliche Geſchlecht gar wohl beſtehen, und ohne Zweifel noch beſſer, als wenn jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen ſchwatzt, auch ſich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menſchen verkauft, oder ihm ſonſt Abbruch thut. Aber obgleich es möglich iſt, daß nach jener Maxime ein allgemeines Geſetz wohl beſtehen könnte (keinen Widerſpruch in ſich ſchließt), ſo iſt es doch unmöglich zu wollen, daß ein ſolches Prinzip als Geſetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieſes beſchlöſſe, würde ſich ſelbſt widerſtreiten, indem der Fälle ſich doch manche ereignen können, wo er der Liebe und Theilnehmung Andrer bedarf, und wo er durch ein ſolches aus ſeinem eignen Willen entſprungenes Geſetz, ſich ſelbſt alle Hoffnung des Beiſtandes, den er ſich wünſcht, rauben würde.

Dies ſei genug, um durch die Anwendung des von uns aufgeſtellten Prinzips der Sittlichkeit auf einzelne Fälle, daſſelbe zu erläutern. Wir haben nun nur noch blos zu unterſuchen, ob dieſes Prinzip die von uns gefundenen Kennzeichen eines wahren Prinzips der Sittlichkeit, Allgemeinheit, an ſich trägt. Allein dieſe Unterſuchung halte ich für überflüſſig, da jedermann, der dies Prinzip verſteht, ſeine Allgemeingültigkeit auch augenblicklich einſehen muß: Handle nach ſolchen Maximen, von denen du wollen kannſt, daß ſie allgemeine Geſetze werden, kann

Digitized by Google

von jedermann gewollt werden, und hat alſo Allgemeingültigkeit.

Betrachten wir dieſes oberſte Sittengeſetz näher, ſo finden wir ferner, daß es die Sittlichkeit eines Menſchen nicht in ſeine Handlungen, ſondern in die Maximen ſeines Willens ſetzt, ein Umſtand, den wir ſchon oben anmerkten, weil, wenn auch eine Maxime nicht in Handlung übergehen kann, weil äußere Umſtände (Krankheit, phyſiſches Unvermögen u. ſ. w.) es hindern, dies der Sittlichkeit des Menſchen ihren Werth nicht benehmen kann.

Dieſes oberſte Prinzip der Sittlichkeit iſt nicht etwa eine neue Erfindung der kritiſchen Philoſophie, denn ein neues Prinzip der Sittlichkeit einführen, hieße eine neue Sittlichkeit anordnen, und behaupten, die Welt hätte bis dahin keine Tugend gehabt, und wer will dies behaupten? oder das aufgeſtellte Prinzip wäre nicht das richtige, welches doch auch der Fall nicht iſt. Das oberſte Sittengeſetz iſt in der Vernunft, in ſo fern ſie die Willkühr beſtimmt, eben ſo gegründet, wie die Geſetze des Denkens in dem Verſtande. Das oberſte Sittengeſetz iſt alſo ſo alt, wie die Vernunft. So wie aber der Menſch lange den Geſetzen des Denkens gemäß dachte, ehe dieſe abgeſondert in der Logik dargelegt wurden, ſo beſtimmte auch lange die Vernunft dem oberſten Sittengeſetz gemäß das Sittlichgute und Sittlichböſe, ohne daß der Menſch ſich dieſes oberſten ſittlichen Prinzips abgeſondert bewußt war. So wie aber der Menſch gar bald darauf fallen mußte, die Regeln, die der Verſtand beim Denken befolgt, abzuſondern und ſie aufzuſtellen, um dadurch in den Stand geſetzt zu werden, zu prüfen, ob er beim wirklichen Denken die Geſetze auch befolgt habe, ſo mußte er auch die Regeln zur Beurtheilung der Handlungen abgeſondert zu wiſſen verlangen, und alſo auch ſtreben ſie von einem oberſten Geſetz abzuleiten; mit andern Worten: ſo wie der Menſch, als denkendes Weſen, ſtrebte, ein Syſtem der Logik zu entwerfen, ſo ſtrebte er, als vernünftig wollendes

Digitized by Google

Weſen, ein Syſtem der Moral zu erbauen. — Jetzt kam es alſo darauf an, den oberſten Grundſatz der Sittlichkeit in Worten auszudrücken und ihn aus den in der Vernunft gegründeten ſittlichen Begriffen, die in jedem Menſchen ſich finden, gehörig abzuleiten, und hier war Irren leicht möglich. Da fand es ſich nun, daß die Philoſophen über das, was in einzelnen Fällen ſittlichgut oder böſe ſei, größtentheils einig waren, wenn es aber darauf ankam, den oberſten Grundſatz der Sittlichkeit anzugeben, ſo waren ſie unter einander uneins; ja wenn ſie dieſem ihren angenommenen Grundſatz der Sittlichkeit gemäß, die Handlungen der Menſchen beurtheilten, ſo war ihr Urtheil oft dem Urtheile des gemeinen Menſchenverſtandes entgegengeſetzt. Kant hat alſo kein neues Sittengeſetz gegeben, er hat nur das mit der Vernunft gleich alte Sittengeſetz entwickelt und in einer Formel dargeſtellt. Die Sittlichkeit bleibt dieſelbe und muß unverändert dieſelbe bleiben, wir ſind jetzt nur in den Stand geſetzt, bei unſern Handlungen gewiſſer zu ſeyn, daß ſie dem oberſten Geſetze unſerer Vernunft gemäß ſind, weil wir dies Geſetz abgeſondert kennen. Der gemeine Mann beurtheilt in der That auch nach dem von uns dargelegten Geſetz die ſittlichen Handlungen, wenn er z. B. hört, daß jemand, der zum Exekutor eines Teſtaments ernannt wurde, daſſelbe untergeſchlagen habe, ſo ſagt er: das iſt ſchlecht, denn wenn das alle thun wollten, ſo könnte ja kein Menſch einen Exekutor ſeines Teſtaments einſetzen; heißt das nicht mit andern Worten: die Maxime, nach welcher das Teſtament unterſchlagen wurde, iſt von der Art, daß, wenn ſie allgemeines Geſetz würde, würde ſich das Geſetz ſelbſt widerſprechen?

Ich habe im Vorhergehenden geſagt, daß alle Philoſophen vor Kant das oberſte Sittengeſetz nicht richtig dargeſtellt hätten, und dieſe Behauptung will ich jetzt zu beweiſen ſuchen, um ſo mehr, da durch die Vergleichung des von uns aufgeſtellten oberſten Sittengeſetzes mit andern

Digitized by Google

das erſtere um ſo einleuchtender werden wird. Das von uns aufgeſtellte Prinzip der Sittlichkeit heißt: Handle ſtets nach ſolchen Maximen, von denen du wollen kannſt, daß ſie allgemeine Geſetze werden. Betrachten wir dieſes Geſetz ein wenig genauer, ſo finden wir, daß es die Sittlichkeit der Maxime, nicht nach der Handlung beſtimmt, die daraus entſpringt, ſondern einzig und allein darnach, ob die Maxime aus der die Handlung fließt ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchickt. Ich will die Maxime nicht um der Handlung willen, ſondern die Handlung um der Maxime willen, weil dieſe zur allgemeinen Geſetzgebung tauglich iſt. Seinen Nebenmenſchen beizuſtehn, will ich nicht der Handlung wegen, weil mich andere dieſerhalb loben ſollen, ſondern die Handlung des Beiſtehens will ich, weil ich nicht wollen kann, daß das Gegentheil dieſer Maxime allgemeines Geſetz werde. Nennen wir nun die Handlung, die durch eine Maxime bewirkt werden ſoll, die Materie der Maxime, und das, was die Maxime zur Maxime macht, (die Art und Weiſe wie die Handlung geſchieht) die Form derſelben, ſo ſieht man leicht ein, daß das oberſte Sittengeſetz die Beſtimmung von Sittlichguten und Böſen nicht von der Materie der Maxime hernimmt, ſondern dies aus der Form der Maxime ſchöpft, er fordert nämlich zum Sittlichguten, daß die Maxime, aus der die Handlung, meinem Willen gemäß, fließt, Maxime für jedes vernünftige Weſen (d. h. allgemeines Geſetz) ſeyn könne. Daher nennt man auch das von uns dargeſtellte oberſte Moralprinzip das formale, weil dabei allein auf die Form der Maxime, ob ſie zur allgemeinen Geſetzgebung tauglich ſei? geſehen wird. — Hieraus ergiebt ſich leicht, daß alle andere aufgeſtellte ſogenannte Moralprinzipien, die von dem unſrigen verſchieden ſind, auf die durch die Maxime bewirkte Handlung ſehen, d. h. materiale Prinzipien ſeyn müſſen.

Vergleicht man nun das formale Moralprinzip mit dem materialen, ſo ſtößt man auf folgende Unterſchiede:

Digitized by Google

1) Bei dem formalen Prinzip der Sittlichkeit iſt der Grund der Befolgung einer praktiſchen Regel derſelben, in der Tauglichkeit zu einem allgemeinen Geſetze gegründet, es ſoll die Maxime für alle vernünftige Weſen gültig ſeyn. Dieſe Form der Maxime wird durch die Vernunft erkannt, und der Grund der Verbindlichkeit, dieſe Maxime zu befolgen, liegt darin, daß wir vernünftige Weſen ſind. Frägt jemand nach dem Grunde, der mich verpflichtet, das oberſte Sittengeſetz: Handle ſo, daß die Maxime deines Willens zu einem allgemeinen Geſetze tauglich iſt, zu befolgen, ſo iſt die Antwort darauf, ich muß dies Geſetz befolgen, weil ich ſonſt aufhören würde, vernünftig zu ſeyn; daher wird durch das formale Prinzip der Sittlichkeit die Vernunft als Zweck unſerer Handlungen erklärt. Die Vernunft iſt bei der ſittlichen Geſetzgebung ſich ſelbſt Zweck, deshalb werden die Sittengeſetze auch unbedingt gebieten, ſie gebieten vernünftigen Weſen, bei denen alſo nothwendig vorausgeſetzt werden muß, daß ſie vernünftig ſind. Die Gebote der Sittlichkeit ſind alle unbedingt: du ſollſt nicht lügen, nicht tödten, heilig dein Verſprechen halten, u. ſ. w. Die Vernunft ſagt nicht, wenn du dies oder das erlangen willſt, ſollſt du nicht lügen, nicht tödten, dein Verſprechen halten, ſondern ſie ſagt unbedingt: Du ſollſt, d. h. ſo lange du dich für ein vernünftiges Weſen erklärſt, ſollſt du dies thun, was du auch übrigens für Zwecke haben magſt. — Das materiale Prinzip der Sittlichkeit will die Maxime für ſittlich gut erklären, um der Handlung willen, die aus ihr entſpringt. Da entſteht alſo von neuem die Frage: warum will ich die Handlung? mit andern Worten, welches iſt mein Zweck bei dieſer Handlung? Dieſer Zweck kann nun nicht Vernunftmäßigkeit der Maxime, aus welcher die Handlung fließt, ſeyn, denn ſonſt hätten wir wiederum das formale Prinzip, es muß der Zweck alſo anderweitig gegeben werden. Um keine Verwirrung anzurichten, wollen wir den Zweck der Vernunft

Digitized by Google

beim formalen Prinzip der Sittlichkeit (Vernunftmäßigkeit der Maxime) den *formalen Zweck*, und alle anderweitig gegebene Zwecke *materiale Zwecke* nennen. Wie man auch nun den materialen Zweck beſtimmen mag, ſo macht er die Vorſchriften der Sittlichkeit bedingt, die Vernunft kann dann nur unter Vorausſetzung des materialen Zwecks gebieten und das ganze Gebot wird ſeine Kraft verliehren, aufhören verpflichtend zu ſeyn, ſobald man den Zweck aufgiebt.

Der reine Wille oder die reine praktiſche Vernunft, deren Grundſatz das formale Moralprinzip iſt, hat die Willkühr überhaupt zu ſeinem Gegenſtande, unangeſehen aller Objekte, die dadurch wirklich gemacht werden ſollen. Auf dieſe Weiſe iſt es auch nur möglich, daß ſie allgemeingültige Vorſchriften geben kann, denn wenn ein Objekt unſere Willkühr beſtimmt, ſo geſchieht dies nur dadurch, daß die Vorſtellung ſeiner Exiſtenz ein Gefühl der Luſt in uns hervorbringt, ob dies aber bei einem Gegenſtand der Fall ſei, können wir nur durch Erfahrung wiſſen, die nie Allgemeinheit geben kann; und ſodann iſt dieſes Gefühl von Luſt auch bei verſchiedenen Subjekten verſchieden, kann wenigſtens verſchieden ſeyn; beides Gründe, die es unmöglich machen, daß praktiſche Regeln, deren Beſtimmung der Willkühr von dem begehrten Objekte herrühren, je allgemein ſeyn können, welches doch, wie wir geſehen haben, von einer moraliſchen Vorſchrift gefordert wird. Der reine Wille und das aus ihm entſpringende formale Moralprinzip bekümmert ſich um das Objekt gar nicht, das wirklich gemacht werden ſoll, es hat blos die Willkühr zu ſeinem Gegenſtande, und beſtimmt blos, was du auch begehren magſt, ſo ſoll die Maxime, die deine Willkühr beſtimmt, ſo beſchaffen ſeyn, daß dadurch die Willkühr aller vernünftigen Weſen beſtimmt werden kann. Das formale Prinzip bekümmert ſich alſo nicht um das Objekt der Willkühr, die Materie derſelben, ſondern blos

Digitized by Google

um die Form der Regel, nach welcher ſie beſtimmt wird, d. h. ihr Zweck iſt nicht material, ſondern formal.

Bei einem materialen Prinzip der Sittlichkeit wird alſo der Vernunft der materiale Zweck gegeben, und ſie ſchreibt nur die Mittel vor, wie wir zu dieſem Zwecke gelangen können, z. B. wenn du reich werden willſt, mußt du ſparſam in deinen Ausgaben ſeyn. Hier gebietet die Vernunft nur unter Vorausſetzung des Zwecks, daß man reich werden will, und ihr Gebot hat alſo für den keine Verbindlichkeit, der den Zweck reich zu werden nicht hat, dieſen Zweck aber angenommen, ſo giebt die Vernunft ein Mittel an, ihn zu erreichen. — Hieraus entſpringt nun der zweite große Unterſchied zwiſchen dem formalen und materialen Prinzip der Sittlichkeit, bei dem erſten iſt die Vernunft ſich ſelbſt Zweck; unabhängig von allen andern gegebenen Zwecken, beſtimmt ſie, was geſchehen ſoll, ſie giebt ſich alſo ihre eigenen Geſetze, ſie iſt frei im poſitiven Verſtande. Ich verweiſe hier meine Leſer auf das, was ich gleich zu Anfange bei Beantwortung der Frage: was ſoll ich thun? von der poſitiven und negativen Freiheit geſagt habe. Das formale Moralprinzip erklärt alſo die Vernunft zur freien Geſetzgeberin; das materiale hingegen macht ſie zur Sklavin anderer gegebener Zwecke, zu deren Erreichung ſie nur blos die Mittel an die Hand geben ſoll. Im erſten Fall iſt ſie freie Geſetzgeberin, im zweiten gebundene Rathgeberin.

Jedes materiale Prinzip unterſcheidet ſich von dem formalen darin, daß beim erſtern die Erreichung eines Zwecks, d. h. die Wirklichmachung eines Objekts den Grund zur Beſtimmung des Willens abgiebt, da hingegen bei dem letztern nicht die Erreichung irgend einer Abſicht, ſondern die Vernunftmäßigkeit der Maxime allein, die Willkühr beſtimmt. Jedes materiale Prinzip ſetzt alſo voraus, daß man einen Gegenſtand wirklich machen wolle; einen Gegenſtand wirklich machen wollen, heißt ihn begehren. Der wirklich zu machende Gegenſtand muß alſo

Digitized by Google

in einem ſolchen Verhältniß zu uns ſtehen, daß er begehrungswürdig für uns iſt, d. h. er muß ein Gefühl der Luſt in uns hervorbringen. Wenn ich z. B. die Maxime habe, ich will ſparſam in meinen Ausgaben ſeyn, um reich zu werden, ſo iſt Reichwerden der materiale Zweck meiner Handlung, ich werde alſo nur wollen können, ſparſam in meinen Ausgaben ſeyn, in ſo fern ich reich werden will. Begehre ich nun reich zu werden, ſo ſteht das Reichwerden mit mir in einem ſolchen Verhältniß, daß das Daſeyn deſſelben mir Vergnügen macht, in mir ein Gefühl der Luſt hervorbringt. — (Mit dieſer Behauptung ſcheint beim erſten Anblick ſich eine andere Bemerkung nicht recht vertragen zu wollen, wir können nämlich nicht blos den Zweck haben, ein Gefühl der Luſt hervorzubringen, ſondern auch ein Gefühl der Unluſt aufheben wollen, ſo z. B. wenn man ißt, um den Hunger zu ſtillen; allein Aufhebung oder Vermeidung eines Gefühls der Unluſt, iſt auch ein Gefühl der Luſt.) Alſo werden alle materialen Prinzipien des Handels durch das Gefühl von Luſt und Unluſt unſern Willen beſtimmen. Das Gefühl von Luſt und Unluſt aber haben wir nur, in ſo fern wir ſinnliche empfindende Weſen ſind, und alſo werden alle materialen Prinzipien des Handelns auf unſerer Sinnlichkeit beruhen. Das Begehrungsvermögen aber, das durch Luſt und Unluſt beſtimmt wird, auf Sinnlichkeit beruht, heißt das u n t e r e, das ſ i n n l i c h e; ſo wie das Begehrungsvermögen, in ſo fern es durch Vernunft beſtimmt wird, das obere genannt wird. — Hieraus ergiebt ſich nun ganz leicht, daß alle materialen Prinzipien des Handelns nur blos für ſinnlichvernünftige Weſen gelten, da hingegen das formale Prinzip für alle vernünftige Weſen gilt; aber eben deshalb kann dann auch kein materiales Prinzip der Sittlichkeit das richtige ſeyn, weil den Handlungen, die aus ihm entſpringen, das Kennzeichen des Sittlichguten fehlt, daß ſie nämlich von allen vernünftigen Weſen als gut anerkannt würden. — Ferner wird,

Digitized by Google

wenn man materiale Prinzipien zur Richtſchnur unſers Handelns annimmt, die Vernunft der Sinnlichkeit untergeordnet, ſie bekommt den Zweck ein Gefühl der Luſt hervorzubringen, oder ein Gefühl von Unluſt aufzuheben oder zu vermeiden, von der Sinnlichkeit; ihr Geſchäft beſteht blos darin Mittel aufzuſuchen, um den Zweck der Sinnlichkeit zu befriedigen. Da aber die Sinnlichkeit kein thätiges Vermögen, ſondern nur leidend iſt, es nicht in unſerer Willkühr ſteht, ob ein Gegenſtand in uns Luſt oder Unluſt hervorbringen ſoll, ſondern dies in der Beſchaffenheit der Gegenſtände gegründet iſt, ſo verliehren wir bei dem materialen Prinzip unſere Freiheit, und werden von äußern Gegenſtänden abhängig; da hingegen wenn die Vernunft allein unſere Willkühr beſtimmt, welches der Fall bei dem formalen Prinzip der Sittlichkeit iſt, die Vernunft frei und unabhängig gebietet. Wer alſo blos materiale Prinzipien des Handelns annimmt, hebt die Freiheit der Willkühr auf.

Alle materialen Prinzipien laſſen ſich am Ende auf das Prinzip der Glückſeligkeit zurückführen, denn alle materialen Prinzipien kommen darin überein, daß der Zweck unſers Handelns Gefühl der Luſt ſei. Das oberſte materiale Prinzip könnten wir alſo ſo ausdrücken: Thue alles das, was dir ein Gefühl der Luſt gewährt. — Nennen wir nun die Summe aller Annehmlichkeiten Glückſeligkeit, ſo werden wir dies oberſte Prinzip auch ſo ausdrücken können: Strebe nach Glückſeligkeit. — Eine kurze Zergliederung dieſes Prinzips wird uns die Unzulänglichkeit deſſelben leicht darthun.

Erſtlich bemerken wir, daß dies Prinzip nicht, wie wir dies von einem wahren Prinzip der Sittlichkeit fordern, für alle vernünftige Weſen (z. B. nicht für die Gottheit,) ſondern nur für diejenigen paßt, die Sinnlichkeit haben, und alſo nach Glückſeligkeit ſtreben. — Zweitens wird ſich nach dieſem Prinzip nicht beſtimmen laſſen, was Gut und Nichtgut ſei; denn wer wird mit Ge-

Digitized by Google

wiſsheit ſagen können, ob eine Handlung ihn wirklich glücklich mache oder nicht, da die Glückſeligkeit nicht von den erſten, ſondern von der Summe aller Folgen abhängt; die Reihe aller Folgen aber iſt unendlich, und es wird alſo ein unendlicher Verſtand dazu gehören, um ſie zu überſehen. Drittens iſt es unſinnig zu gebieten, daſs man nach Glückſeligkeit ſtreben ſoll, da dies in der Natur eines jeden endlichen ſinnlichen Weſens liegt, der Menſch ſchon von ſelbſt darnach ſtrebt und darnach ſtreben muſs; es iſt eben ſo ungereimt, als wenn man dem Magen gebieten wollte, zu verdauen. Viertens wird man nach dieſem Prinzip keine allgemeingültigen Merkmale von Tugend und Laſter erhalten; denn obgleich alle Menſchen als endliche ſinnliche Weſen darin übereinkommen, daſs ſie den gröſsten Grad von Glückſeligkeit ſich zum Zweck machen, d. h. daſs ſie die gröſstmögliche Summe des Angenehmen genieſsen wollen, ſo theilen ſie ſich doch augenblicklich in unendlich viel Partheien, wenn ſie beſtimmen wollen, was nun Gefühl der Luſt erweckt oder glücklich macht? denn hier kömmt es auf eines jeden eigenes Gefühl an und es wäre Thorheit, wenn ich dem andern beweiſen wollte, etwas was ihm Vergnügen macht, könne ihm keins machen, weil ich kein Gefühl der Luſt dabei empfinde. Wäre alſo Glückſeligkeit der einzige Zweck unſerer Handlungen, und die aus ihnen entſprungene Luſt und Unluſt das Kennzeichen der Sittlichkeit derſelben, ſo würde es eben ſo viel verſchiedene Tugenden geben, als es Menſchen giebt, d. h. es würde gar keine Tugend geben. Fünftens wenn das Prinzip der Glückſeligkeit das oberſte Prinzip der Sittlichkeit wäre, würde es gar keine Zurechnung und folglich keine Moralität geben. Denn wäre das untere Begehrungsvermögen das alleinige praktiſche Vermögen des Menſchen, und könnte die Vernunft nicht auch allein die Willkühr beſtimmen, ſo könnte der Menſch bei allen ſeinen Handlungen keinen andern Zweck als Glückſeligkeit haben, denn woher ſollte ihm

Digitized by Google

ein andrer Zweck gegeben werden, da nur das einzige ſinnliche Begehrungsvermögen in ihm ſich findet, zu deſſen Natur es nothwendig gehört, daß es auf Glückſeligkeit abzweckt. Muß aber der Menſch bei allen ſeinen Handlungen nothwendig Glückſeligkeit zum Zweck haben, ſo müſſen auch alle ſeine Handlungen moraliſch ſeyn, denn der Zweck macht ja die Handlung moraliſch. Er muß, ſo wie die Spinne durch Naturtrieb gezwungen iſt, ein Netz zu weben und Fliegen zu fangen, durch ſeinen Naturtrieb als endliches ſinnliches Weſen gezwungen Glückſeligkeit zum Zweck ſeiner Handlungen machen, und wenn ſeine Handlungen nicht als Mitttel dieſem Zwecke entſprechen, ſo kann er nicht dafür, er konnte ſich nicht unglücklich machen wollen, alſo iſt ſeine Handlung auch nicht unmoraliſch; er hat ſich in der Rechnung geirrt, und in dieſer Rückſicht iſt er zu bedauren, aber zurechnen kann man ihm die Folgen der Handlung nicht. — Endlich ſechſtens widerſtreitet auch dieſes Prinzip der Glückſeligkeit den gemeinſten Begriffen von Tugend. Iſt der Glücklichſte denn immer der Tugendhafteſte? Oder wird der Tugendhafteſte immer der Glücklichſte ſeyn? Da nun alle materialen Prinzipien, ſie mögen ausgedrückt werden, wie man will, ſich am Ende aufs Prinzip der Glückſeligkeit zurückführen laſſen müſſen, wie wir dies oben gezeigt haben, und dies nicht Prinzip der Sittlichkeit ſeyn kann, ſo haben wir nicht nöthig für jedes einzelne derſelben eine beſondere Widerlegung zu führen, die überdies für dieſe Schrift zu weitläuftig ſeyn würde. Diejenigen meiner Leſer, die hierüber mehr nachzuleſen wünſchen, verweiſe ich auf meine Schrift: Ueber den erſten Grundſatz der Moralphiloſophie, wo ſie eine leichtfaßliche Widerlegung aller materialen Prinzipien der Sittlichkeit finden werden.

Dieſe bisher geführte Unterſuchung ſetzt uns nunmehro in den Stand, noch etwas tiefer in das Willensgeſchäft einzudringen. Der Menſch hat ein doppeltes

Digitized by Google

Begehrungsvermögen, ein unteres und ein oberes. Das untere Begehrungsvermögen hat er mit allen endlichen ſinnlichen Weſen gemein, und dieſes zweckt auf Glückſeligkeit (auf Genuß) ab. Das obere Begehrungsvermögen kömmt ihm zu, in ſo fern ſeine Vernunft allein, ohne alle fremde Bewegungsgründe den Willen beſtimmen kann, ſein Zweck iſt Vernunftmäßigkeit oder das Sittlichgute. — Hätte der Menſch allein das untere Begehrungsvermögen, ſo würde die Vernunft in Rückſicht auf Zweck keine Gebote geben können, denn er müßte ſodann ſtets nach Glückſeligkeit ſtreben und ſie gäbe blos Klugheitsregeln, was für Mittel er zu wählen habe, um ſich Genuß zu verſchaffen; dann hätte der Menſch keine Gebote, ſondern blos Rathſchläge zu befolgen. Hätte der Menſch nur das obere Begehrungsvermögen allein, wäre blos ſeine Vernunft und nicht auch ſeine Sinnlichkeit Willensbeſtimmend, ſo würden ſeine praktiſchen Vorſchriften auch nicht die Form der Gebote haben, denn es wäre nichts zu gebieten, da der Wille von ſelbſt der Vernunft Folge leiſten müßte, weil nichts ihn daran hinderte. Da der Menſch aber zwei Begehrungsvermögen hat, (ſinnlich und vernünftig iſt) und dieſe beiden Vermögen Zwecke haben, die mit einander in Widerſtreit gerathen können, ſo werden ſeine praktiſchen Regeln die Form der Gebote und Verbote haben müſſen, ein Du ſollſt oder Du ſollſt nicht bei ſich führen, um dadurch zu erkennen zu geben, daß der Wille nicht von ſelbſt der praktiſchen Regel folgt, daß das eine Begehrungsvermögen dem andern, ein Zweck dem andern untergeordnet ſei. Welches Vermögen aber hat nun vor dem andern den Vorzug? oder welches Vermögen iſt dem andern untergeordnet? Dieſe Frage iſt aus dem Vorhergehenden leicht beantwortlich. Das Sittlichgute findet nur ſtatt, wenn die Vernunft allein (wie Kant ſich ausdrückt: reine Vernunft) den Willen beſtimmt, und wir müſſen alſo entweder die Tugend für

eine Chimäre erklären, oder die reine geſetzgebende Vernunft zur Beherrſcherin der Sinnlichkeit machen, ihren Geſetzen die Forderungen der Sinnlichkeit unterwerfen.

Hierdurch beugen wir nun auch einem Mißverſtändniß vor. Das formale Prinzip der Sittlichkeit fordert nicht, daß der Menſch den Zweck der Glückſeligkeit ganz aufgeben ſolle, das kann er nicht ſo lange er Menſch bleibt, ſondern es fordert nur, daß der Menſch bei den Maximen, die auf Beförderung ſeiner Glückſeligkeit abzwecken, darauf ſehe, daß ſie vernunftmäßig ſind, d. h. daß ſie allgemeine Geſetze werden könnten; das Streben nach Tugend hebt alſo das Streben nach Glückſeligkeit nicht auf, ſondern ordnet ſich daſſelbe blos unter.

Wir hätten alſo jetzt unſere zweite Hauptfrage, was ſoll ich thun? hinreichend beantwortet, wir haben gezeigt, das oberſte Prinzip alles unſers Handelns muß folgendes ſeyn: Handle nur nach ſolchen Maximen, von denen du wollen kannſt, daß ſie allgemeine Geſetze werden. — Ich will aber doch noch einige Bemerkungen hinzufügen, die mit dieſem Gegenſtande genau zuſammenhängen.

Wenn eine Maxime ſich nicht zur allgemeinen Geſetzgebung ſchickt, und alſo unmoraliſch iſt, ſo iſt dies auf eine doppelte Art möglich, entweder die Maxime widerſpricht ſich ſelbſt, wenn man ſie zu einem allgemeinen Geſetze erweitert, und dann verſteht ſich von ſelbſt, daß ich nicht wollen kann, ſie ſolle allgemeines Geſetz werden, denn ſie iſt ja als allgemeines Geſetz nicht einmal denkbar, oder die Maxime enthält zwar als allgemeines Geſetz keinen Widerſpruch, aber ich kann doch als vernünftiges Weſen nicht wollen, daß ſie allgemeines Geſetz werde. Ich will von beiden ein Beiſpiel geben. Es macht ſich jemand die Maxime: Es iſt erlaubt in der Noth zu lügen; erweitert er dieſe Maxime zum allgemeinen Geſetz, ſo ſieht er, daß das Geſetz einen Widerſpruch in ſich ſchließt, denn niemand würde ihm dann glauben, und der Zweck ſeiner Lüge andere zu hinterge-

ben, würde dadurch aufgehoben; er kann nur lügen, in ſo fern er vorausſetzt, das allgemeine Geſetz ſei, die Wahrheit zu ſagen, weil er ſonſt keinen Glauben finden würde. — Geſetzt aber es hätte jemand die Maxime, nie einem andern in der Noth beizuſtehen, ſo würde dieſe Maxime zum allgemeinen Geſetz erhoben ſich offenbar nicht widerſprechen, allein kein endliches vernünftiges Weſen kann doch wollen, daß ſie allgemeines Geſetz werde, denn es kann ja auch in Noth kommen, wo es den Beiſtand anderer wünſchen muß. —

Alle Handlungen nun, die aus einer Maxime fließen, deren Gegentheil zum allgemeinen Geſetze erhoben, ſich ſelbſt widerſprechen würde, ſind vollkommene Pflichten; diejenigen Handlungen hingegen, die aus einer Maxime fließen, deren Gegentheil, als Geſetz gedacht, ſich zwar nicht ſelbſt widerſprechen, aber doch von keinem vernünftigen Weſen gewollt werden kann, ſind unvollkommene Pflichten. —

Kant hat außer der oben genannten Formel des oberſten Prinzips der Sittlichkeit noch zwei andere aufgeſtellt, die ſich ganz leicht, aus der gegebenen herleiten laſſen. Es ſind nicht drei von einander verſchiedene Prinzipien der Sittlichkeit, dies wäre ein Widerſpruch, da es nur eine Sittlichkeit giebt; ſondern es ſind nur drei verſchiedene Formeln für eine und dieſelbe Sache. Zuweilen dient die eine leichter als die andere um zu beſtimmen, ob eine Handlung ſittlichgut ſei oder nicht.

Wenn die Sittlichkeit darauf beruht, daß die Vernunft für ſich allein geſetzgebend iſt, wenn die Vernunft unbedingt gebietet, und alle Zwecke der Vernunftmäßigkeit unterordnet, ſo betrachtet ſich die Vernunft als Zweck und nicht blos als Mittel, denn wenn ſie ſich blos als Mittel zu irgend einem andern Zwecke betrachtete, ſo würden ihre Geſetze nicht unbedingt und die oberſten ſeyn. So wie meine Vernunft ſich als Selbſtzweck betrachtet, ſo muß ſie auch nun alle vernünftige Weſen als Selbſt-

Digitized by Google

zweck betrachten, weil dieſe mit ihr darin übereinkommen, daß auch ſie Vernunft haben. — Der von uns aufgeſtellte oberſte Grundſatz der Sittlichkeit hieß nun: Handle nach ſolchen Maximen, die allgemeine Geſetze werden können; mit andern Worten könnte man auch ſagen: Handle nach ſolchen Maximen, die jedes vernünftige Weſen als ſeine Maxime annehmen kann. Da nun jedes vernünftige Weſen ſich als Zweck nicht als bloßes Mittel anſehen muß, ſo kann man auch das oberſte Sittengeſetz ſo ausdrücken: Handle ſo, daß du ſowohl dich ſelbſt, als jedes andere vernünftige Weſen, jederzeit zugleich als Zweck, nie blos als Mittel betrachteſt. — Derjenige welcher ſtiehlt, betrachtet denjenigen, den er beſtiehlt, nicht als Zweck, denn er würde von dieſem ſeine Einwilligung nie erhalten, ſondern er braucht denſelben blos als Mittel. Derjenige der ſeinen Mitmenſchen keine Wohlthaten erweiſen will, betrachtet ſie nicht als Zweck, denn ſonſt würde er, ſo viel es ihm möglich iſt, ihre Abſichten befördern.

Endlich giebt es noch eine dritte Formel für den oberſten Grundſatz der Sittlichkeit. Wenn meine Maximen moraliſch ſind, ſo müſſen ſie von jedem vernünftigen Weſen als willensbeſtimmend, anerkannt werden, d. h. ſie müſſen ſich zu allgemeinen Geſetzen qualifiziren. — Die ſyſtematiſche Verbindung durch gemeinſchaftliche Geſetze heißt ein Reich, ſo brauchen wir z. B. den Ausdruck bei Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich, das Reich des Alexanders u. ſ. w. Meine Maximen, wenn ſie moraliſch ſind, qualifiziren ſich alſo zu Geſetzen für ein Reich vernünftiger Weſen. Vernünftige Weſen ſind Zwecke an ſich, nicht bloße Mittel, man kann alſo den oberſten Grundſatz der Sittlichkeit auch ſo ausdrücken:

Handle nach ſolchen Maximen, die du als eigner und allgemeiner Geſetzgeber im Reiche der Zwecke geben kannſt. — Derjenige, welcher ſtiehlt, wird ſeinen Willen nicht zum allgemeingeſetzgebenden Willen ma-

Digitized by Google

chen wollen, weil er ſonſt kein Eigenthum haben würde, er will nur eine Ausnahme von der Regel ſeyn. Wer es ſich zur Maxime macht, keinen ſeiner Nebenmenſchen zu unterſtützen, kann nicht wollen, daß ſeine Maxime allgemeingeſetzgebend würde, weil er als hülfsbedürftiges Weſen der Hülfe anderer auch bedarf; auch betrachtet er bei ſeiner Maxime die andern vernünftigen Weſen nicht als Zwecke, er kann nicht allgemeine Zuſtimmung erwarten *).

*) Wir haben ſchon oben geſagt, daß die drei aufgeſtellten Formeln für den erſten Grundſatz der Sittlichkeit dem Inhalt nach völlig einerlei ſind, ſo daß man eine wechſelſeitig aus der andern, und auch jede aus dem Begriff des Sollens und der ſittlichen Geſetzgebung ableiten kann, daß ſie ſich alſo nur in Rückſicht der Form von einander unterſchieden. Es bleibt hier aber noch eine Frage zu beantworten übrig, die freilich mehr ſpekulativ iſt, aber doch gewiß für manchen meiner Leſer Intereſſe haben wird, weshalb ich auch die Antwort darauf in dieſer Anmerkung ganz kurz geben will. Dieſe Frage iſt: welches iſt der Grund, warum wir den oberſten Grundſatz der Moral, auf eine dreifache Art, und nicht mehr oder wenigermal ausgedrückt haben? Da die verſchiedenen Formeln dem Inhalte nach völlig einerlei ſind, indem ſie ſich wechſelſeitig aus einander herleiten laſſen, ſo betrifft ihre Verſchiedenheit blos die logiſche Darſtellung. Bei einer jeden logiſchen Darſtellung unterſcheide ich dreierlei: Form, Materie, und Form und Materie verbunden. Da der Verſtand das Vermögen iſt das Mannigfaltige in eine Einheit zu verbinden, ſo iſt die Form Einheit, die Materie Vielheit, Form und Materie verbunden iſt Vielheit als Einheit betrachtet, Allheit. Nur iſt hierbei zu merken, daß da hier nicht von gleichartigen Dingen, wie bei der Quantität die Rede iſt, Einheit, Vielheit und Allheit nicht quantitativ, ſondern qualitativ betrachtet werden. — Das oberſte Prinzip als Form aufgeſtellt, fordert Allgemeingültigkeit der Maxime, daher die erſte Formel: Handle nach ſolchen Maximen, von denen du wollen kannſt, daß ſie allgemeine Geſetze werden. — Der Materie nach, bezieht ſich das Geſetz, auf das was geboten wird: Handle ſo, daß du dich und jedes vernünftige Weſen als Zweck und nicht blos als Mittel betrachteſt. Bei-

Digitized by Google

Ich will zum Beſchluß unſerer Unterſuchung über den erſten Grundſatz der Sittenlehre nur noch eine Bemerkung hinzufügen, welche das moraliſche Gefühl betrifft. Es giebt nämlich mehrere, vorzüglich engliſche Philoſophen, (z. B. Smith, Shaftesbury, Hutcheſon u. ſ. w.) die zur Erkenntniß der Sittlichkeit der freien Handlungen einen eigenen Sinn annehmen, den ſie den moraliſchen Sinn nennen, der ſich der Eigenliebe entgegenſtellt und uns das Sittlichgute von dem Sittlichböſen durch ein Gefühl unterſcheiden lehrt. — Daß in uns ſich wirklich ein Gefühl findet, welches unſere freie Handlungen begleitet, iſt nicht zu leugnen, es entſteht jetzt nur die Frage, beruht dieſes Gefühl, welches man das moraliſche Gefühl nennen kann, auf einem beſondern Sinn, wie die Engländer behaupten, und geht es dem Ausſpruch der Vernunft über die Sittlichkeit der Handlungen vorher, ſo daß es derſelben zum Grunde ihres Ausſpruchs dient, oder folgt es vielmehr auf den Ausſpruch der Vernunft und wird durch ſie gewirkt? — Man ſieht bei geringem Nachdenken leicht ein, auf was für ſchwache Stützen die Moralität beruhen würde, wenn man ſie auf ein blindes Gefühl gründen wollte. Die Erfahrung lehrt, daß dies die Handlungen begleitende Gefühl bei verſchiedenen Menſchen verſchieden iſt. In frühern Zeiten führten die rechtgläubigen Chriſten ihre anders denkenden Brüder mit Jubelgeſchrei zum Scheiterhaufen und freuten ſich, als einer großen That, Ketzer gemartert zu haben, — und wir beben mit Abſcheu vor einer ſolchen Handlung zurück. Wie mancher armer Jude iſt von einem Chriſten ermordet worden, weil dieſer letztere einen Juden für keinen Menſchen hielt und ſein moraliſches Gefühl die Handlung nicht mißbilligte. Aber auch einmal abgeſehen da-

des zuſammen verbunden giebt die Formel: Handle nach ſolchen Maximen, die du als eigner und allgemeiner Geſetzgeber im Reiche der Zwecke geben kannſt.

Digitized by Google

von, daß bei dieſem blinden Gefühl unmöglich Allgemeingültigkeit der Sittengeſetze ſich ergeben kann, die doch, wie oben gezeigt worden, ein nothwendiges Kennzeichen der richtigen Sittengeſetze iſt, ſo erhellt auch gar leicht, daß wenn man das moraliſche Gefühl als erſte Grundquelle der ſittlichen Handlungen betrachtet, alle Zurechnung verlohren geht. Denn da der moraliſche Sinn uns angebohren ſeyn müßte, ſo könnten wir von dem Ausſpruche deſſelben nur in ſo fern abweichen, als ihm ein anderes Motiv entgegenſtünde, und das wäre nun die Eigenliebe. Folgten wir nun nicht dem Antriebe des moraliſchen Gefühls, ſondern dem der Eigenliebe, ſo käme dies blos daher, daß die letztere ſtärker gewirkt hätte, da aber beides Naturanlagen ſind, deren Beſchaffenheit nicht von uns abhängt, ſo iſt es uns auch nicht zuzurechnen, wenn der moraliſche Sinn der Eigenliebe unterliegen muß. Man kann hiergegen aber nicht etwa einwenden, daß man den moraliſchen Sinn durch Kultur vervollkommnen müſſe, denn da ſetzt man ja ein ſittliches Gebot voraus, was von dem moraliſchen Sinn unabhängig wäre, und das iſt es eben, was jene Philoſophen leugnen. — Wir wollen jetzt das moraliſche Gefühl ein wenig näher beleuchten. Daß mit der Vorſtellung eines ſittlichen Gebotes ein eigenes Gefühl verbunden ſei, was weder reine Luſt, noch reine Unluſt, ſondern vielmehr ein gemiſchtes Gefühl iſt, wird niemand leugnen. Dieſes Gefühl entſpringt dadurch, daß das Sittengeſetz unbedingt gebietet, die Triebe der Selbſtliebe alſo ſchlechthin für ſich untergeordnet erklärt und ihre Befriedigung einſchränkt; Einſchränkung der Thätigkeit oder des Lebens aber erzeugt ein Gefühl von Unluſt, ſo wie umgekehrt die Beförderung der Thätigkeit odes des Lebens ein Gefühl von Luſt hervorbringt. In dem moraliſchen Gefühl, was durchs Sittengeſetz hervorgebracht wird, findet ſich nun beides. Wir erkennen, daß das heilige Sittengeſetz die Befriedigung unſerer ſinnlichen Triebe einſchränkt, da-

Digitized by Google

her das Gefühl von Unluſt, wir erkennen aber auch eben dadurch, daß die Vernunft in uns, welche die Quelle des Sittengeſetzes iſt, eine freie uneingeſchränkte Thätigkeit hat, durch Einſchränkung der Sinnlichkeit wird alſo die Uneingeſchränktheit der Vernunft offenbar, und dies erweckt in uns das Gefühl der Luſt. Beide Gefühle, Luſt und Unluſt ſind nothwendig im moraliſchen Gefühl mit einander verbunden und das Gefühl der Einſchränkung und Unterordnung unſerer Sinnlichkeit erhebt das Gefühl der freien Thätigkeit unſerer Vernunft. Es thut uns weh, daß die Vernunft unbedingten Gehorſam und Unterwerfung der ſinnlichen Natur fordert; es thut uns wohl, daß wir als vernünftige freie Weſen, unabhängig von den Schranken der Sinnlichkeit uns ſelbſt frei gebieten; der Selbſtliebe geſchieht Abbruch, die Selbſtſchätzung gewinnt. Man könnte alſo auch dies durchs Sittengeſetz in dem ſinnlich vernünftigen Menſchen erzeugte Gefühl, das Gefühl der Achtung fürs Sittengeſetz nennen. Es iſt zwar, wie wir gezeigt haben, kein reines Gefühl von Luſt, aber in der Miſchung hat doch das Gefühl von Luſt die Oberhand, weil die Thätigkeit der Vernunft, die durchs Sittengeſetz erkannt wird, freie Selbſtthätigkeit iſt, die alſo von der Wirkſamkeit der Selbſtliebe, die in uns als Naturweſen ſchon beſchränkt iſt, den Vorrang hat.

Hieraus erhellt, daß der Ausdruck moraliſcher Sinn nicht gut gewählt iſt, denn unter Sinn verſteht man gemeiniglich ein theoretiſches, auf einen Gegenſtand bezogenes Wahrnehmungsvermögen, da hingegen das moraliſche Gefühl, ſo wie alle Gefühle (von Luſt und Unluſt, die man von Empfindungen, die zur Erkenntniß der Gegenſtände dienen, wohl unterſcheiden muß) blos ſubjektiv iſt; das moraliſche Gefühl gehört dem Gefühlvermögen an, und beruht auf der Empfänglichkeit für Luſt und Unluſt. Das moraliſche Gefühl geht alſo nicht dem Sittengeſetze vorher, ſondern wird vielmehr erſt durch daſſelbe bewirkt; daher kömmt es auch, daß es von der richtigen oder falſchen

Digitized by Google

Erkenntniß der ſittlichen Gebote abhängt. Erkennen wir etwas nicht als Gebot der Sittlichkeit an, ſo kann auch kein moraliſches Gefühl entſpringen: ſo wie umgekehrt ein moraliſches Gefühl hervorgebracht wird, wenn wir etwas für ſittliches Gebot halten, was es doch nicht iſt. — Uebrigens iſt leicht einzuſehen, daß dies moraliſche Gefühl ſorgfältig kultivirt werden muß, weil es bei Ausübung der moraliſchen Vorſchriften ein kräftiges Mittel iſt, die ſinnlichen Triebe zum Gehorſam gegen das Sittengeſetz zu bringen, die Vernunft ſtellt den Gefühlen, welche die Sinnlichkeit giebt, ein durch ſie ſelbſt gewirktes Gefühl entgegen. Von dieſem moraliſchen Gefühl oder dem Gefühl der Achtung fürs Sittengeſetz iſt das Gewiſſen noch zu unterſcheiden, obgleich bei beiden ein durch praktiſche Vernunft gewirktes Gefühl ſich findet. Die praktiſche Vernunft hat nämlich ein doppeltes Geſchäft, ſie gebietet entweder, oder ſie richtet. Aus dem erſten Geſchäft entſpringt das moraliſche Gefühl, das Gefühl der Achtung fürs Sittengeſetz; aus dem zweiten das Gewiſſen. So wie nun das Richteramt die Geſetzgebung vorausſetzt, ſo ſetzt auch das Gewiſſen das moraliſche Gefühl voraus. Beide aber, ſowohl das Gefühl der Achtung als das Gewiſſen ſind ſubjektiv und beruhen auf der Empfänglichkeit des Subjekts. Das Gewiſſen ſpricht nicht über die Handlungen anderer, ſondern über unſere eigenen, indem wir die Maxime, aus welcher die Handlung floß, mit dem Sittengeſetz vergleichen und entweder losſprechen oder verdammen, je nachdem die Maxime dem Sittengeſetze gemäß oder zuwider iſt; das erſte Urtheil iſt mit einem Gefühl der Luſt, das andere mit einem Gefühl der Unluſt verbunden. Ich kann dieſe Gelegenheit nicht vorbeilaſſen, um meinen Leſern eine Betrachtung über das Gewiſſen mitzutheilen, die ſich in Kants Tugendlehre findet. Es iſt eine auffallende Erſcheinung, daß vor dem Richterſtuhle des Gewiſſens Richter, Kläger und Angeklagter eine und dieſelbe Perſon ſind und

Digitized by Google

daß demungeachtet nie ein ſtrengerer Ausſpruch als vor dieſem Richterſtuhle ſtatt findet, da doch, wenn dies der Fall bei einem äußern Rechtshandel wäre, jedermann den Gerichtshof für ungereimt erklären müßte. Es läßt ſich alſo zum voraus vermuthen, daß, da vor dem Richterſtuhl des Gewiſſens der aus der Einerleiheit des Richters, Klägers und Angeklagten erwartete nachſichtige Urtheilsſpruch nicht ſtatt findet, der Menſch in jeder dieſer Qualitäten in beſonderer Rückſicht ſich ſelbſt betrachten müſſe, und dies iſt denn auch wirklich der Fall. — Der Angeklagte, deſſen Sache vor den Gerichtshof des Gewiſſens gebracht wird, iſt der mit Vernunft begabte Sinnenmenſch. Der Kläger iſt die in dem Menſchen befindliche Vernunft. Der Richter iſt endlich der Menſch, in ſo fern er ganz von ſeiner Individualität als Sinnenweſen abſtrahirt und ſich als geſetzgebendes und machthabendes Mitglied in der Republik freier vernünftiger Weſen überhaupt betrachtet; wo er ſich alſo in dem gegebenen Fall als Repräſentant der geſetzgebenden Vernunft überhaupt anſieht. Der Angeklagte muß den Gerichtshof anerkennen, dazu zwingt ihn die Achtung fürs Sittengeſetz (das moraliſche Gefühl); der Kläger iſt nicht abzuweiſen, weil das Sittengeſetz unbedingten Gehorſam fordert. Der Angeklagte kann dem Richter nicht Unkunde des Geſetzes vorwerfen, weil dieſer ſelbſt Geſetzgeber iſt. Von dem Gerichtshofe ſelbſt kann keine Appellation ſtatt finden, weil es über die Vernunft keine höhere Autorität giebt. Die Sache ſelbſt kann nicht gütlich abgemacht, ſondern muß nach der Strenge des Rechts entſchieden werden, denn die praktiſche Vernunft fordert unbedingt. Bei dem Losſprechen erhalten wir keine Belohnung, ſondern blos ein negatives Frohſeyn, daß wir der Gefahr ſtrafbar befunden zu werden entgangen ſind, da hingegen mit dem Verdammen ein poſitives Gefühl von Unluſt verbunden iſt.

Dies halte ich für hinreichend zur allgemeinen Beantwortung der Frage: was ſoll ich thun? oder mit an-

Digitized by Google

dern Worten, zur Darſtellung und Erläuterung des oberſten Sittengeſetzes für die freien Handlungen der Menſchen überhaupt. Jetzt will ich nur noch kurz, die oberſten Geſetze der beiden Haupttheile der praktiſchen Philoſophie, der Rechtslehre und der Tugendlehre aufſtellen. Aeußerſt wichtig für beide Wiſſenſchaften ſind Kants letztere Schriften: metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre, auf welche ich meine Leſer hiermit aufmerkſam machen will. Wir können bei unſern Urtheilen über die freien Handlungen der Menſchen auf zwei Stücke ſehen, auf die Handlung (That) und auf die Geſinnung (Maxime) aus der ſie floß. Was die Geſinnung betrifft, ſo kann ſie nur das handelnde Subjekt allein beurtheilen. Die Handlungen ſind auch wiederum von doppelter Art, entweder äußere oder innere. Jene gehören zu den Wahrnehmungen des äußern Sinnes, als z. B. Verträge ſchließen, Allmoſen ſpenden, u. ſ. w., dieſe ſind blos Wahrnehmungen für den innern Sinn, z. B. das Denken.

Die praktiſche Philoſophie oder Moralphiloſophie, die die Beantwortung der Frage: was ſoll ich thun? zum Zweck hat und alſo Geſetze für die Freiheit der Willkühr giebt (ſo wie die theoretiſche Philoſophie ſich mit den Erkenntniſſen beſchäftigt), kann bei ihrer Geſetzgebung auf zwei Stücke ſehen, auf die That und auf die Geſinnung aus der ſie floß (auf den Bewegungsgrund zu der That). Die Geſetzgebung, die ſich auf die Bewegungsgründe der That erſtreckt, muß ſchlechterdings eine innere, von dem Subjekt ſelbſt gegebene ſeyn, einmal weil das handelnde Subjekt ſelbſt allein ſeine Maxime kennt, und ſodann weil, wie wir oben gezeigt haben, die praktiſche Vernunft unbedingt fordert, daß wir ihr Geſetz, das ſie ſich ſelbſt giebt, und wodurch wir erſt frei handeln, zur Maxime unſers Willens machen. Eine jede äußere Geſetzgebung würde uns eine andere Triebfeder als das Geſetz ſelbſt aufſtellen, und alſo blos Legalität (Geſetzmäßigkeit) nicht Moralität (Sittlichkeit) hervorbringen. Derjenige Theil

Digitized by Google

der Moralphiloſophie nun, der ſich mit der innern Geſetzgebung beſchäftigt, und alſo auf die Triebfedern der Handlungen ſieht, erhält den Namen der Ethik oder Tugendlehre. Sie enthält die Gebote für alle freie Handlungen der Menſchen, ſie mögen äußere oder innere ſeyn. Der Menſch aber lebt nicht allein, ſondern mit mehreren in Verbindung, die er für ſeines gleichen, d. h. für vernünftige Weſen anerkennt, die eben ſo wie er durch ſittliche Gebote verpflichtet ſind. Seine freie Willkühr kann alſo mit der freien Willkühr anderer in Colliſion kommen. Dieſe Colliſion iſt nur durch äußere Handlungen möglich. Es wird alſo auch die praktiſche Vernunft Geſetze für die äußern freien Handlungen der Menſchen geben können, in ſo fern die Menſchen zuſammen leben und alſo in Colliſion kommen können. Man ſoll aber bei dieſer Geſetzgebung nicht auf die Triebfedern der Handlung Rückſicht nehmen, denn ſonſt gehörte die Geſetzgebung zur Tugendlehre, ſondern es iſt allein auf die Handlung zu ſehen. Dieſe Geſetzgebung iſt alſo eine äußere und hat es gar nicht mit den Triebfedern zu thun, ob das Geſetz um ſein ſelbſt willen, oder aus andern Bewegungsgründen befolgt wird. Sie betrifft daher nur die äußern Handlungen der Menſchen, in ſo fern ſie nebeneinander leben, und erhält den Namen der Rechtslehre (Jus). Der Grundbegriff der Rechtslehre iſt alſo der der äußern Freiheit. Worin kommen nun die Tugendlehre und Rechtslehre überein, und worin unterſcheiden ſie ſich von einander?

Die Rechtslehre und Tugendlehre kommen in folgenden Stücken überein:

1) Beide ſind Theile der praktiſchen Philoſophie, denn ſie haben die freien Handlungen der Menſchen zum Gegenſtand.

2) Für beide gilt das Moralprinzip: Handle ſtets nach ſolchen Maximen, von denen du wollen kannſt, daß ſie allgemeine Geſetze werden, und die beſondere Prinzi-

Digitized by Google

pien, die jede derſelben aufſtellt, müſſen ſich aus dieſem allgemeinen Prinzip ableiten laſſen.

5) Beide ſind geſetzgebend (nöthigend) und kündigen ihre Geſetze durch: Du ſollſt an, weil bei dem Menſchen Willkühr und Geſetz nicht von ſelbſt zuſammenſtimmen.

Die Rechtslehre und die Tugendlehre ſind aber in folgenden Stücken verſchieden:

1) Die Geſetze, welche die Tugendlehre aufſtellt, fordern eine innere Geſetzgebung, die der Rechtslehre laſſen auch eine äußere Geſetzgebung zu.

2) Die Tugendlehre ſieht auf die Triebfedern der Handlungen, die Rechtslehre auf die Handlungen allein; jene hat alſo Sittlichkeit, dieſe Geſetzmäßigkeit zu bewirken zum Zweck.

3) Die Tugendlehre erſtreckt ſich auf alle Handlungen und begreift alſo auch alle Pflichten der Rechtslehre in ſich, da hingegen die Rechtslehre blos äußere Handlungen zum Gegenſtande hat.

4) Die Tugendpflichten haben am Gewiſſen ihren alleinigen Gerichtshof, weil niemand als das handelnde Subjekt, die Triebfedern ſeiner Handlungen kennt; die Erfüllung der Rechtspflichten, die blos auf die äußern Handlungen, unangeſehen der Maximen, aus welchen ſie fließen, ſich beziehen, kann vor einem äußern Gerichtshof beurtheilt werden.

5) Rechtspflichten finden nur ſtatt, wenn der Menſch mit andern zuſammen lebt, da hingegen der Menſch doch Tugendpflichten zu beobachten hat, wenn er auch ganz allein lebt.

6) Der Begriff, welcher der Tugendlehre zum Grunde liegt, iſt der der innern, der, welcher der Rechtslehre zum Grunde liegt, der der äußern Freiheit.

7) Man kann die Geſetzgebungen in die aus reiner Vernunft und in die durch Autorität eines andern eintheilen, die erſte nennt man natürliche, die zweite po-

Digitized by Google

ſitive Geſetzgebung. Die Geſetzgebung der Tugendpflichten kann, weil ſie eine innere iſt, nie poſitiv ſeyn, die Geſetzgebung der Rechtspflichten aber wohl, weil es bei ihr nicht auf Geſinnung ankömmt, ſie nicht Moralität, ſondern blos Legalität zum Zweck hat. Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß wenn wir hier von Rechtspflichten reden, wir nicht auf poſitive Geſetzgebung, ſondern auf Geſetzgebung der Vernunft ſehen.

Da nun die ſittliche Geſetzgebung in die Rechtslehre und Tugendlehre zerfällt, ſo entſteht die Frage: welches iſt das oberſte Prinzip einer jeden? Wir machen mit der Rechtslehre den Anfang.

Die Frage nach dem Rechte ſetzt alſo voraus, daß eine Perſon (ein freies, vernünftiges Weſen) mit andern Perſonen in einem äußern praktiſchen Verhältniß ſteht, ſo daß ihre Handlungen als Fakta auf einander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können. Was leidet nun das allgemeine Moralprinzip: Handle nach ſolchen Maximen, von denen du wollen kannſt, daß ſie allgemeine Geſetze werden, auf dieſes gegebene praktiſche Verhältniß der Menſchen gegen einander für Anwendung? Die Antwort auf dieſe Frage wird uns zugleich das oberſte Prinzip der Rechtslehre geben.

In dem praktiſchen Verhältniß, in dem ich mit andern Menſchen komme, muß ich ſie zuvörderſt als Weſen mit freier Willkühr betrachten, und alſo ihre Handlungen als aus freier Willkühr entſprungen anſehen; denn ich kann unmöglich wollen, daß es allgemeines Geſetz werde, ein freies vernünftiges Weſen nicht als ein ſolches zu betrachten. Da aber die Geſetzgebung der Rechtspflichten blos auf äußere Handlungen ſieht, ſo kann ſie ſich nicht auf die Zwecke einlaſſen, die jemand bei ſeinen Handlungen hat, denn dieſe gehören zur Geſinnung, ſondern ſie betrachtet die äußere Handlung blos als einen Akt der freien Willkühr. Hieraus ergiebt ſich folgendes Rechtsgeſetz: Handle äußerlich ſo, daß der freie Gebrauch

Digitized by Google

deiner Willkühr mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Geſetz zuſammen beſtehen kann. Man ſieht leicht ein, daß dieſes Rechtsgeſetz aus dem oberſten Moralprinzip abgeleitet iſt, und eben daraus ergiebt ſich für uns die Verpflichtung, demſelben Folge zu leiſten. Ob wir aber nun gleich als vernünftige Weſen uns für verpflichtet erkennen müſſen, dieſes Geſetz zur Maxime unſers Willens zu machen, ſo gehört doch dies Gebot einer Befolgung des Rechtsgeſetzes um des Geſetzes willen, wobei es offenbar auf Geſinnung ankömmt, in die Tugendlehre; die Rechtslehre fordert nicht, daß ich das Geſetz um des Geſetzes willen befolge, ſondern ſagt blos, die Vernunft ſei in ihrer Idee des äußern praktiſchen Verhältniſſes der Menſchen gegen andere darauf eingeſchränkt, und ihr geht die Triebfeder, die uns antreibt dies Rechtsgeſetz zu erfüllen, nichts an.

Das Recht iſt alſo der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des einen mit der Willkühr des andern nach einem allgemeinen Geſetze der Freiheit vereinigt werden kann. — Jede äußere Handlung, welche ſich als ein allgemeines Geſetz der Willkühr denken läßt, iſt recht, und diejenige, welche dieſes Geſetz hindert oder aufhebt, iſt unrecht. Es läßt ſich als ein allgemeines Geſetz der Willkühr denken, von einem Schuldner das ihm geliehene wider zu fordern, und alſo iſt dieſe Handlung recht. Das geliehene nicht wieder zurück bezahlen, kann nicht als ein allgemeines Geſetz der Willkühr betrachtet werden, es iſt alſo die Handlung unrecht.

Wenn meine Handlung oder überhaupt mein äußerer Zuſtand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann, ſo thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieſes Hinderniß kann mit der Freiheit nach allgemeinen Geſetzen nicht beſtehen. Jeder Widerſtand, der dem Hinderniſſe einer Wirkung entgegengeſetzt wird, iſt eine Beförderung der Wirkung und ſtimmt mit ihr zuſammen. Iſt alſo

Digitized by Google

die Wirkung (die Handlung oder mein äußerer Zuſtand) recht, d. h. mit den allgemeinen Geſetzen der Freiheit zuſammenſtimmend, ſo iſt es auch der Widerſtand, den ich dem Hinderniß derſelben entgegenſetze. Dem andern Widerſtand leiſten, heißt ſich ſeiner Willkühr entgegenſtellen, d. h. ihn zwingen. Mit dem Recht iſt alſo zugleich eine Befugniß, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, verknüpft.

Das Recht, wenn es rein ſeyn ſoll, darf ſich nicht auf Geſinnungen als Triebfedern berufen, denn ſonſt würde es die Tugendlehre zu Hülfe nehmen, ſondern ihm bleiben blos äußere Motive, daher fußet es ſich auf das Prinzip der Möglichkeit eines äußern Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Geſetzen zuſammen beſtehen kann. Recht und Befugniß denjenigen, der mich an der Ausübung deſſelben hindert zu zwingen, bedeutet alſo einerlei.

So viel über die Rechtspflichten und deren oberſtes Geſetz. Es ſind die hier aufgeſtellten Sätze größtentheils aus Kants metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre genommen, auf welche Schrift ich auch diejenigen meiner Leſer, die mehr hierüber nachzuleſen wünſchen, verweiſe.

Wir kommen jetzt zur Beantwortung der zweiten Frage: welches iſt das oberſte Geſetz der Tugendpflichten?

Die Tugendlehre bezieht ſich nicht, wie die Rechtslehre blos auf Handlungen; ſondern ihre Geſetzgebung betrifft die Geſinnungen. Die Geſinnungen bei einer Handlung beziehen ſich auf einen Zweck, wozu die Maxime, aus der die Handlung fließt, als Mittel anzuſehen iſt. Denn die Vernunft, aus welcher alle praktiſchen Regeln fließen, iſt das Vermögen der Zwecke. Der Menſch als ein ſinnliches Weſen hat Neigungen, deren Erfüllung dem Sittengeſetze, alſo der Pflicht zuwider ſeyn können; ihnen widerſetzt ſich alſo die praktiſche Vernunft. Da

Digitized by Google

nun die ſinnlichen Neigungen ſich auf einen Gegenſtand der freien Willkühr, d. h. auf einen Zweck erſtrecken, ſo wird auch die moraliſche Geſetzgebung der Vernunft einen Zweck aufſtellen müſſen. Dieſer Zweck der praktiſchen Vernunft wird als ein ſolcher,

1) unabhängig von den ſinnlichen Neigungen ſeyn müſſen;

2) da er ein ſittlicher Zweck iſt, Allgemeingültigkeit bei ſich führen müſſen, und alſo an ſich ſelbſt, nicht bedingt Zweck ſeyn;

3) die Vernunft wird dieſen Zweck zugleich als Pflicht aufſtellen müſſen; denn geſetzt, er wäre nicht Pflicht, ſo ſind nur zwei Fälle möglich, entweder er wird uns nothwendig als Naturweſen gegeben, alsdenn iſt die Maxime, durch die er erreicht werden ſoll, keine Maxime, der Geſetzgebung durch Freiheit mehr, ſondern gehört zur Naturerkenntniß; oder der Zweck iſt beliebig und nicht ſittlich nothwendig, dann kann auch die Maxime durch die er hervorgebracht werden ſoll, kein ſittliches Gebot ſeyn.

Da nun niemand von andern gezwungen werden kann, ſich einen Zweck zu machen, ſo kann auch die Rechtslehre, die eine äußere Geſetzgebung hat, nicht die Zwecke der Handlungen beſtimmen, ſondern hat nur auf die Handlung allein zu ſehen. Man kann nur etwas zu einem Zweck zu machen ſich ſelbſt zwingen; es gehört alſo die Geſetzgebung der Tugendlehre zur innern Geſetzgebung, welche die innere Freiheit betrifft.

Wendet man das oberſte Moralprinzip: Handle ſtets nach ſolchen Maximen, von denen du wollen kannſt, daß ſie allgemeine Geſetze werden, auf dieſen Begriff der Tugendlehre als einer innern Geſetzgebung für Zwecke, die an ſich Pflicht ſind, an, ſo erhält man zum oberſten Prinzip der Tugendlehre:

Handle ſtets nach einer Maxime der Zwecke, von der du wollen kannſt, daß ſie ein allgemeines Geſetz werde.

Digitized by Google

Die Tugend beſteht in dem Beſtreben, die ſinnlichen Neigungen den Sittengeſetzen unterzuordnen, dies erheller auch deutlich aus dem oberſten Geſetz der Tugendlehre; denn die Zwecke, die die ſinnlichen Neigungen uns vorhalten, beziehen ſich auf unſer Subjekt, und ſind daher auch blos ſubjektiv gültig, die Tugendlehre fordert hingegen von uns, daß wir uns Zwecke vorſetzen, die Allgemeingültigkeit haben und denen alſo die Zwecke, die durch Sinnlichkeit uns gegeben werden, untergeordnet ſind.

Welches ſind denn aber die Zwecke, die zugleich Pflicht ſind, und die die ſittliche Geſetzgebung den ſinnlichen Zwecken entgegenſetzt? — Alle Zwecke, die wir uns zu erreichen vorſetzen können, betreffen entweder uns oder andere Menſchen. Wir werden alſo unterſuchen müſſen, welches iſt der Zweck den wir für uns ſelbſt haben können, und der an ſich Pflicht iſt und welches iſt der Zweck den wir in Rückſicht anderer Menſchen haben können und der an ſich Pflicht iſt.

1) Beſtimmung des Zwecks der an ſich Pflicht iſt, in Rückſicht auf uns.

Der Menſch als ein ſinnliches Weſen hat mancherlei Neigungen, deren Zwecke, wie wir oben gezeigt haben, insgeſammt auf den Zweck der eigenen Glückſeligkeit ſich zurückführen laſſen. Der Zweck, der an ſich Pflicht iſt, kann alſo nicht die eigne Glückſeligkeit ſeyn, denn es wäre thöricht, dem Menſchen etwas zu gebieten, woran er durch ſeine Natur ſchon von ſelbſt angetrieben wird. — Auch kann die Maxime: Befördre deine eigene Glückſeligkeit aus allen Kräften, kein allgemeines ſittliches Geſetz werden, weil die Menſchen als endliche, bedürftige Weſen zwar in dem übereinkommen, daß ſie überhaupt nach Glückſeligkeit ſtreben, jeder einzelne aber, nach Beſchaffenheit ſeiner Individualität, ſich einen beſondern Begriff von dem macht, was zur Glückſeligkeit gehört, ſo daß es hier ſo viel verſchiedene Vorſtellungen als Menſchen giebt

Digitized by Google

(quot capita, tot sensus). Der Zweck, der an ſich Pflicht iſt, muß durch die Vernunft ſelbſt geboren werden. Die Vernunft aber, als ſittliche Geſetzgeberin, iſt ſich allein Zweck. Der Zweck alſo, der an ſich Pflicht iſt, iſt für jeden Menſchen, die Vervollkommnung (Cultur) ſeiner Vernunft; nicht blos Cultur der praktiſchen Vernunft, d. h. der ſittlichen Denkungsart, ſo daß wir dahin ſtreben, allein um des Geſetzes willen zu handeln, ſondern auch der theoretiſchen Vernunft, um uns vor Irrthümer zu bewahren und uns in den Stand zu ſetzen, uns ſelbſt Zwecke vorzuſetzen und Mittel zu finden, ſie auszuführen Dadurch entfernen wir uns von dem Zuſtand der rohen Natur oder der Thierheit und nähern uns der Idee der Menſchheit.

2) Beſtimmung des Zwecks, der an ſich Pflicht iſt in Rückſicht auf andere. — Wir müſſen andere Menſchen als freie Weſen betrachten, und daher iſt es uns unmöglich für ſie zu thun, was ein freies Weſen nur für ſich allein thun kann, d. h. ſich ſelbſt Zwecke zu ſetzen. An ſeiner Vervollkommnung als moraliſches Weſen muß er alſo allein arbeiten. Aber da er als endliches Weſen nicht immer zureichend alles beſitzt, um ſeine Zwecke auszuführen, ſo muß ich die Zwecke anderer (verſteht ſich, ſo fern dieſe nicht unſittlich ſind) zu den meinigen machen. Das Geſetz: Mache die Zwecke anderer, ſo fern ſie nicht unſittlich ſind, zu den Deinigen, iſt offenbar mit dem oberſten Prinzip der Tugendlehre: Handle ſtets nach einer Maxime der Zwecke, von denen du wollen kannſt, daß ſie allgemeine Geſetze werden, übereinſtimmend. — Dieſe Tugendpflicht gegen andere beruht alſo auf ihrer Eingeſchränktheit, Eingeſchränktheit führt auf Gefühl des Bedürfniſſes, wir werden alſo dahin ſtreben müſſen, den Bedürfniſſen (dies Wort im weiteſten Sinn genommen) anderer, ſo fern ſie den Sittengeſetzen nicht widerſtreiten, abzuhelfen; die Befriedigung eines Bedürfniſſes gewährt ein Gefühl der Luſt, deren Summe Glückſeligkeit heißt. Wir werden alſo dadurch,

Digitized by Google

daß wir dem Gebote der Tugendlehre gemäß, die Zwecke anderer ſo fern ſie nicht unſittlich ſind, zu den unſrigen machen, die Glückſeligkeit anderer zu unſerm Zwecke machen. — Die beiden Zwecke der Tugendlehre, die zugleich als Pflicht geboten werden, ſind alſo unſere eigene Kultur, oder das Streben von der Thierheit immer mehr der Idee der Menſchheit ſich zu nähern — und die Beförderung fremder Glückſeligkeit zu unſerm Zwecke zu machen. Ich bitte meine Leſer, Kants Tugendlehre zu vergleichen.

Die Rechtsgeſetze ſowohl als die Geſetze der Tugendverpflichtung ſind beide blos formal; jene abſtrahiren von allem Zweck überhaupt und beſtimmen die Form der Mittel (der äußern Handlungen), dieſe beſtimmen die Form der Zwecke, daß ſie nämlich Pflicht an ſich ſeyn ſollen. Hieraus ergiebt ſich aber ganz leicht, daß die Kenntniß ſeiner ethiſchen und juridiſchen Verpflichtungen und das Streben dieſelben zu erfüllen, zwar das erſte und nothwendigſte Erforderniß der Sittlichkeit ſind, daß aber zum Handeln in der Sinnenwelt (zur Ausübung ſeiner Pflicht) noch mehr als dies erfordert wird, und daß man alſo in den moraliſchen Unterweiſungen (was zu thun ſei?) mit der Darſtellung der Pflichten des Menſchen, ja ſelbſt mit der Erwärmung des Herzens für das Gute und Edle, ſich nicht begnügen könne, ſondern auch lehren müſſe, wie man es anzufangen habe, die ſittlichen Vorſchriften ins Werk zu richten. Hierzu aber iſt zweierlei erforderlich: Einmal, daß der Menſch ſeinen Willen durch das Sittengeſetz beſtimmen, alſo die in ſeiner ſinnlichen Natur liegenden Hinderniſſe durch das Geſetz überwinden lerne und ſodann, daß er die Welt kenne, um ſich die nöthigen Mittel zu verſchaffen, ſeine Zwecke zu realiſiren. Das erſtere wird in der moraliſchen Aſcetik gelehrt, das zweite in der moraliſchen Klugheitslehre.

Die moraliſche Aſcetik hat die Kultur der Tugend zum Gegenſtand. Sie ſetzt voraus, daß der Menſch ſich ſelber kenne; wiſſe, welche Neigungen der Beobachtung

Digitized by Google

der ſittlichen Geſetze ſich am meiſten entgegenſtellen, wofür er ſich alſo zu hüten habe. Sie muß lehren, auf welche Weiſe der Menſch die in ihm ſich findenden Anlagen zur Sittlichkeit ausbilde; wie er es anzufangen habe, die ihm als Naturweſen zukommenden Triebe und Neigurgen dem Willen der Vernunft zu unterwerfen (nicht auszurotten, denn ſie ſind an ſich weder gut noch böſe, ſondern werden dies erſt durch den Gebrauch, welchen die Freiheit von ihnen macht, auch möchte ihre Ausrottung, ſelbſt wenn ſie möglich wäre, doch nicht rathſam ſeyn). Der Menſch muß ſich ſelbſt zur Tugend erziehen; ſo wird er, indem er alles das, was die Natur ihm gegeben hat, zu ſeiner moraliſchen Ausbildung benutzt, der Schöpfer ſeines innern moraliſchen Selbſts, das Produkt ſeiner eigenen Freiheit, wodurch er auch allererſt Werth und Würde erhält.

Was nun die moraliſche Klugheit betrifft, ſo muß ſie nicht mit einer klugen Moral verwechſelt werden; die letzte iſt das Syſtem der ſogenannten Weltleute und will, daß man, wo es ohne ſonderliche Aufopferung angeht oder wo ſelbſt der Vortheil es heiſcht, die moraliſchen Vorſchriften erfülle, wenn hingegen aus dieſer Erfüllung ſich Folgen ergeben, welche mit der Summe unſerer übrigen Neigungen unmöglich vereinbar ſind, man von dem Sittengeſetz abweiche, dies aber auf eine ſolche Weiſe thue, daß der ſogenannte gute Ruf ſo wenig als möglich dadurch leide. Eine Lehre, die den Tod aller Tugend und Rechtlichkeit zum Grunde hat, die aber doch allgemeiner iſt, als man wohl glauben ſollte; zu ihr gehört der Menſchen und Staaten verderbende Grundſatz, der mehr Verheerungen als die fürchterlichſte Peſt angerichtet hat, in den Handlungen der Staaten gegen einander ſei entweder gar nicht von Sittlichkeit und Rechtlichkeit die Rede, oder es müſſe doch hier die Politik das erſte Wort führen und die Moral ihr untergeordnet ſeyn.

Digitized by Google

Die moraliſche Klugheit ſtellt die Erfüllung unſerer Pflichten als das höchſte Ziel unſers Strebens auf, ſie beruft ſich auf die Gebote der Moral; allein ſie verſchafft uns auch die nöthige Welt- und Menſchenkenntniß, welche uns in den Stand ſetzt, unſere Zwecke zu erreichen. Es iſt aber nicht blos rathſam und zuträglich, ſich dieſe Kenntniſſe zu erwerben, ſondern ſie gehören auch zu denen, welche ſich zu verſchaffen, Pflicht iſt; und wenn jemand aus Mangel an Welt- und Menſchenkenntniß, welche er ſich doch erwerben konnte, ſeine edlern Zwecke aufgeben muß, oder wohl gar Böſes ſtatt Gutes ſtiftet, ſo iſt er allerdings dafür verantwortlich. Der Menſch muß ſich mit dem Schauplatz, auf dem er wirken und handeln ſoll, bekannt machen, er muß die Weſen (ſeine Mitmenſchen), welche ihm in Erreichung ſeiner Zwecke beförderlich und hinderlich ſeyn können, kennen lernen, um den Widerſtand derſelben zu vermindern, und ihre Hülfe zu ſeinen guten Abſichten ſich zu verſchaffen. Die Moral lehrt, was zu thun ſei, die Klugheitslehre, wie es zu thun ſei.

Wer erkennt nicht den großen, moraliſchen Werth der Geſinnungen und Zwecke des Kaiſers Joſephs, wer weihet dem unglücklichen Fürſten nicht eine Thräne des innigſten Mitleids, wenn er bedenkt, daß dieſer Monarch am Rande des Grabes ſeine ſchönſten Plane zertrümmert ſahe, daß er gezwungen wurde, einen Theil des von ihm aufgeführten Gebäudes, das zum Wohl ſeiner Völker dienen ſollte, ſelbſt einzureißen, um größern Uebeln vorzubeugen; und doch können wir ihn nicht von dem Vorwurf reinigen, daß er die Menſchen überhaupt und ſeine Unterthanen insbeſondere nicht gekannt habe, und zu raſch verfahren ſei; ein Vorwurf, der ihn um ſo ſtärker trifft, je größer und heiliger die Verpflichtung eines Fürſten iſt, die Menſchen zu kennen, deren Regierung das Schickſal in ſeine Hand gegeben hat.

Digitized by Google

Mit der moraliſchen Kultur ſteht ferner die Ausbildung der Humanität in inniger Verbindung. Es ſind die Grazien, die Geſpielinnen der Tugend, und wenn gleich die Idee der Pflicht das Merkmal des Erhabenen an ſich trägt, ſo ſchließt dies die Schönheit in der Darſtellung derſelben nicht aus und derjenige irrt, der da meint, Rohheit und rauhe Außenſeite machen die erhabenen Geſinnungen kenntlich. Venus Urania iſt die Tochter des Himmels, aber ſie glänzt in reiner Schönheit. — Die Erfüllung unſerer Pflichten fordert weder ſchmutzigen Cynismus noch ſelbſtpeinigendes Mönchsthum. Heiterkeit des Gemüths verbunden mit der gefälligen Form des Umgangs geben der tugendhaften Geſinnung einen äußern Glanz, der ihrem innern Werth keinen Abbruch thut; die Reinheit des Herzens iſt ein edler Stein, dem die geſchmackvolle Einfaſſung der Civiliſirung zwar keinen neuen Werth zu geben vermag, der aber doch durch ſie fürs Auge gewinnt.

Die Ethik ſowohl als das Naturrecht ſind in ihrem reinen Theil a priori und metaphyſiſch; die moraliſche Aſcetik aber ſo wie die moraliſche Klugheitslehre ſtützen ſich auf Erfahrungen; ſie machen die beiden Haupttheile der moraliſchen Anthropologie aus, einer Wiſſenſchaft, deren Werth bei weitem nicht genug anerkannt, und die bei weitem noch nicht gehörig bearbeitet iſt.

Digitized by Google

Dritter Abſchnitt.

Beantwortung der Frage: was darf ich hoffen?

So wichtig auch die aus unſern vorhergehenden Unterſuchungen ſich ergebenden Reſultate ſind; ſo gewiß es iſt, daß nur durch die Kritik unſers Erkenntnißvermögens Sicherheit der Erkenntniß gegründet und durch die Kritik unſers Begehrungsvermögens der Grundſtein zu einer ſittlichen Geſetzgebung gelegt werden kann, ſo bleibt doch immer noch eine Leere übrig, die unſere Unterſuchungen nicht ausgefüllt haben und welche auszufüllen, jedermann ſtrebt; iſt das Ende des Erdenlebens auch das Ende unſers Seyns; die dunkle Pforte des Todes, welche den Pfad unſerer irdiſchen Exiſtenz begränzt, führt ſie in das unendliche Nichtſeyn, oder haben wir Hoffnung, daß wir in einem andern Leben in der Entwickelung unſerer intellectuellen und moraliſchen Kräfte fortſchreiten werden? Dieſe Frage führt für jedermann das höchſte Intereſſe bei ſich. Nicht minder wichtig iſt die Frage: Stehen die Schickſale der Welt und ihrer vernünftigen Bewohner blos unter den eiſernen Geſetzen einer Naturnothwendigkeit, nach welchen ſie ſich blind aus einander entwickeln? oder giebt es eine weiſe Weltregierung, welche auch die Schickſale der Menſchen nach höhern Zwecken ordnet und leitet?

Bei allen Nationen, unter allen Himmelsſtrichen, allen Zeiten, wo nur Menſchen dachten, erregten dieſe

Digitized by Google

Fragen über Gott und Unſterblichkeit der Seele ein groſ-ſes Intereſſe und überall verſuchte der Menſch, ſo oft auch ſeine Verſuche mislangen, dieſe Fragen zu beantworten und das zu beweiſen, was er ſo innig wünſchte und hoffte. Wir werden alſo auch dieſe Unterſuchungen nicht von der Hand weiſen können, ſondern uns auf ſie einlaſſen müſſen.

Da die Gegenſtände dieſer Fragen, wie man leicht einſieht, über die Sinnenwelt hinausliegen, ſo werden wir auch nicht erwarten können, daß die Erfahrung uns über ſie belehren kann; wenn wir über ſie Aufſchluß verlangen, ſo können wir uns nur an die Vernunft als das Vermögen der Ideen (der Begriffe, welche die Erfahrung überſteigen) wenden.

Die theoretiſche Vernunft antwortet auf unſere Anfrage: da das Gebiet unſerer möglichen Erkenntniß überhaupt ſich auf das Feld der Erfahrung einſchränkt, die Gottheit aber und die Unſterblichkeit der Seele Gegenſtände ſind, welche zu keiner möglichen Erfahrung gehören, ſo iſt über ſie für uns kein Wiſſen möglich. Aber auch jeder andere geringere Grad des Fürwahrhaltens in Rückſicht der genannten Gegenſtände iſt für unſere Erkenntnißkraft überſchwenglich, weil es gar keinen objektiven Grund eines ſolchen Fürwahrhaltens für ſie geben kann. Es ſind nämlich alle objektive Gründe des Fürwahrhaltens im Gebiet der Erkenntniß nur von doppelter Art, entweder empiriſch, (auf ſinnlichen Wahrnehmungen beruhend) oder a priori; beide Arten der Gründe aber gelten nur, wie wir dies bei Beantwortung der erſten Frage: was kann ich wiſſen? ausführlich gezeigt haben, im Felde einer möglichen Erfahrung. — Jedes geringere Fürwahrhalten, Glauben und Meinen muß, wenn es nicht als leeres Hirngeſpinſt betrachtet werden ſoll, auf objektiven, wenn gleich nicht zureichenden Gründen ſich fußen.

Einige meiner Leſer könnten vielleicht meinen, daß der Begriff der Zweckmäßigkeit, deſſen wir uns bei Be-

Digitized by Google

trachtung der Natur, namentlich der organiſirten Produkte derſelben bedienen und bedienen müſſen, uns zu einem wenigſtens wahrſcheinlichen Schluß für das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele berechtigte; allein dieſer Begriff iſt nichts weiter als ein Nothbehelf für unſere Nachforſchung, wenn wir mit den Geſetzen der mechaniſchen und chemiſchen Wirkungen zum Erklären gegebener Erſcheinungen nicht mehr ausreichen. Die Urtheilskraft ſtrebt die zufälligen Formen der organiſirten Körper unter Geſetze (Begriffe) zu bringen, da nun weder die Geſetze der Cauſalität, welche eine Natur überhaupt begründen, noch die beſondern Geſetze der Cauſalität für mechaniſche und chemiſche Wirkungen dahin reichen, ſo ſieht ſie ſich nach einem andern Begriff um, der ihr in Ermangelung eines beſſern zum Erklären der uns als zufällig erſcheinenden Formen der organiſirten Körper diene; dieſen findet ſie in der Idee der Zweckmäßigkeit, welchen ihr die praktiſche Vernunft als das Vermögen der Cauſalität nach Zwecken liefert. Sie kann allerdings von dieſer Idee zur Nachforſchung in der Sinnenwelt Gebrauch machen, allein ſie muß ſie blos als ein regulatives Prinzip betrachten, und hat gar keinen Grund, ſie als conſtitutiv im Felde der Erkenntniß aufzuſtellen, mit andern Worten: ſie muß zugeſtehen, daß andere Erkenntnißkräfte, welche die unſrigen übertreffen, gar wohl aus bloßen Geſetzen des Naturmechanismus dieſe Erſcheinungen möchten erklären können; und derjenige, welcher das ſubjektive Prinzip der Zweckmäßigkeit zu einem objektiven erhebt, um aus ihm Folgerungen für das Daſeyn der Gottheit und für die Unſterblichkeit der Seele abzuleiten, muß die Objektivität dieſes Prinzips darthun, welches unmöglich iſt; ja, er wird auch nicht im Stande ſeyn, die in der Welt ſich findenden Zweckwidrigkeiten zu erklären, welche offenbar dem Prinzip der Zweckmäßigkeit, wenn es objektiv, nicht blos ſubjektiv zur Nachforſchung, aufgeſtellt wird, entgegenſtehen. Man vergleiche hiermit, was bei

Digitized by Google

Beantwortung der Frage: was kann ich wiſſen? über den phyſico-theologiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes geſagt worden.

Ob nun gleich die theoretiſche Vernunft die Fragen: Giebt es einen Gott und eine Unſterblichkeit der Seele? als nicht vor ihren Gerichtshof gehörig abweißt, weil ſie dieſelben nicht beantworten, und überdies auch von ihnen zum Behuf der Erkenntniß keinen Gebrauch machen kann, ſo erklärt ſie doch dieſe Fragen weder für ungereimt, noch behauptet ſie, daß es keinen Gott und keine Unſterblichkeit der Seele geben könne. Sie verweißt dieſe Gegenſtände nur in ein Feld des Ueberſinnlichen, in welchem ihr keine Erkenntniß gewährt wird, und was ſie blos (in dem Begriffe der Dinge an ſich) als einen Grenzbegriff für das Gebiet des Erkennens aufſtellt.

Was nun die praktiſche Vernunft als Geſetzgeberin im Reiche freier Weſen betrifft, ſo herrſcht ſie freilich in einem Gebiet, was nicht zur Sinnenwelt (in welcher allein Naturnothwendigkeit ſich findet) gehört, ſondern ganz auſſerhalb derſelben liegt, allein ſie giebt uns keine Erkenntniß von den Weſen, die das Reich der Freiheit ausmachen; ſie erklärt durch einen Machtſpruch, indem ſie ihr: Du ſollſt, unbedingt ausſpricht, (welches nothwendig Freiheit der Willkühr vorausſetzt,) es gebe ein ſolches Reich freier Geiſter und der Menſch ſei ein Mitglied dieſes Reichs. Das Handeln (Beſtimmung des Willens) iſt ihr Gegenſtand, das Erkennen in dieſem Felde iſt nicht ihr Beruf.

Vielleicht könnte man glauben, daß die Begriffe von der Gottheit und der Unſterblichkeit der Seele ihr zu ihrer ſittlichen Geſetzgebung nothwendig wären; dies iſt aber auch nicht der Fall. Soll die Geſetzgebung der Vernunft Sittlichkeit erzeugen, ſo darf ſie weder ihr Geſetz aus einer andern Autorität als aus ihrer eigenen ableiten; noch darf ſie eine andere fremdartige Triebfeder zu Hülfe rufen, damit daſſelbe in Ausübung gebracht werde.

Digitized by Google

Die Vernunft darf nicht die Sittengeſetze aus dem Willen Gottes ableiten, ſo daß ſie nicht als geſetzgebend, ſondern blos als das Geſetz anerkennend ſich zeigte, denn ſonſt wäre ſie nicht frei und aller Werth der Handlungen ginge verlohren, weil uns das der Vernunft fremde, blos auf den Willen Gottes beruhende Geſetz nur entweder durch Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung einer Belohnung Gehorſam abnöthigen würde. Die Vernunft erklärt vielmehr ihre Geſetzgebung für die alleinige und höchſte, und wenn ſie (wie dies in der Religion geſchieht) die Sittengeſetze zugleich für Gebote der Gottheit erklärt, ſo geſchieht dies eben deshalb, weil ſie die höchſte Vernunft nur durch und nach ſich denken kann. — Aber eben ſo wenig darf ſie Beweggründe von der Gottheit hergenommen, Furcht oder Hoffnung, unter die ſittlichen Beweggründe miſchen, um Gehorſam zu erzwingen oder zu erſchmeicheln; ſie kann nur die Achtung fürs Geſetz (die Achtung für die Würde der Menſchheit) als eine reine ſittliche Triebfeder gelten laſſen.

Alſo auch hier wäre das Reſultat: die praktiſche Vernunft kann uns keine Beweiſe für das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele geben, auch kann ſie von dieſen Gegenſtänden zu ihrem eigenen Behuf keinen Gebrauch machen.

Das Geſagte aber vermehrt die Schwierigkeit bei unſern Unterſuchungen, unſer Weg ſcheint ſich in ein finſteres Thal zu verliehren, wohin kein Strahl tröſtlicher Hoffnung fällt. Wir ſind wegen des Fürwahrhaltens des Daſeyns Gottes und der Unſterblichkeit der Seele an die Vernunft gewieſen; dieſe aber weißt uns ſo wohl in theoretiſcher als in praktiſcher Beziehung ab, erklärt, ſie könne uns keinen Beſcheid ertheilen, und ſie könne in Rückſicht ihrer doppelten Functionen (im Felde des Erkennens und Begehrens) von den beiden genannten Ideen keinen Gebrauch machen.

Digitized by Google

Geſchloſſen aber kann hiermit die Unterſuchung unmöglich ſeyn; denn ſonſt ließe ſich das allgemeine Intereſſe des Menſchengeſchlechts für die Beantwortung gedachter Fragen, das raſtloſe Bemühen ſich hier Licht zu verſchaffen, gar nicht erklären. — Kann die Erklärung nicht in der theoretiſchen, und auch nicht in der praktiſchen Vernunft allein liegen, ſoll und muß ſie aber doch durchaus in der Vernunft geſucht werden, ſo iſt dies nur in der Vereinigung beider möglich.

Die theoretiſche und praktiſche Vernunft ſind ein und daſſelbe Vermögen der Ideen, nur daß dies Vermögen als theoretiſche Vernunft in Beziehung auf Erkenntniß (der Gegenſtände) als praktiſche Vernunft hingegen auf Beſtimmung der Willkühr (des Subjekts) betrachtet wird. Beide ſtehen alſo in einem innigen Verein und müſſen harmoniſch einklingen.

Das Gebiet für die Geſetzgebung der praktiſchen Vernunft iſt das Reich des Ueberſinnlichen, das Reich der freien Weſen. Sie beſtimmt den Willen, der eine Eigenſchaft der Dinge an ſich iſt; dieſe Willensbeſtimmung aber muß in Handlung übergehen, und dadurch erſcheint ſie in der Sinnenwelt, wodurch nun die theoretiſche Vernunft ein Recht der Anfrage erhält. —

Bei einem jeden Sittengeſetze aber kann man nur drei Fragen aufwerfen: 1) wie iſt das Sittengeſetz als Geſetz möglich? 2) unter welchen Bedingungen kann das Geſetz erfüllt werden? 3) was iſt der letzte Zweck des Geſetzes? oder welches einerlei iſt: wenn das Geſetz erfüllt wird, was wird ſich daraus ergeben? Bei geringer Aufmerkſamkeit wird man den Eintheilungsgrund bald finden und ſich von der Vollſtändigkeit dieſer dreigliedrigen Eintheilung überzeugen; bei jeder ſittlichen Geſetzgebung iſt dreierlei zu unterſcheiden, das Geſetz ſelbſt, das Subjekt, welches verpflichtet wird, das Objekt, wozu es verpflichtet wird.

Digitized by Google

Die praktiſche Vernunft hat zu ihrer Geſetzgebung die Beantwortung dieſer Fragen nicht von Nöthen; ſie gebietet unbedingt; aber eben aus dieſem unbedingten Machtwort der praktiſchen Vernunft kann die theoretiſche nach Anleitung der drei aufgeſtellten Fragen Folgerungen ableiten.

Erſte Frage: Wie iſt das Sittengeſetz als Geſetz möglich?

Unbedingt kann die Vernunft nur freien Weſen gebieten. Die theoretiſche Vernunft zieht alſo hieraus die Folge, daß die praktiſche Vernunft den Willen des Menſchen durch ihre Geſetzgebung für frei erklärt. Die theoretiſche Vernunft kann, wie wir anderweitig gezeigt haben, weder die Cauſalität durch Freiheit noch ihr Gegentheil im Gebiet des Ueberſinnlichen, der Dinge an ſich, beweiſen und muß die Sache unentſchieden laſſen; daher erklärt ſie das Fürwahrhalten der Freiheit für ein nothwendiges Poſtulat der praktiſchen Vernunft, welches zwar keine Erkenntniß begründet, im Gebiet der Erkenntniß auch zu nichts führt, aber als Grundſtein einer möglichen ſittlichen Geſetzgebung überhaupt feſt ſteht. Dies Fürwahrhalten iſt alſo blos aus praktiſcher Quelle entſprungen; es iſt ſo gewiß als die ſittliche Geſetzgebung ſelbſt; es hat vollkommene zureichende ſubjektive Gründe; es iſt ein praktiſcher Glaube. Dieſer Glaube an Freiheit und Menſchenwerth wächſt mit dem Bewußtſeyn der ſittlichen Geſetzgebung; er wird lebendig mit dem lebendigen Gefühl der Achtung fürs Pflichtgebot; wir ſind Bürger einer freien Geiſterwelt, unſer Majeſtätsbrief wird uns durch das Geſetz gegeben, was in unſerm Buſen ſpricht und was unbedingt Gehorſam fordert. — Nur durch das Thor des Pflichtbegriffs gehſt du in das Gebiet der Freiheit und deiner Würde.

Zweite Frage. Unter welchen Bedingungen iſt die Erfüllung des Sittengeſetzes möglich? —

Digitized by Google

Es liegt in dem Weſen der ſittlichen Geſetzgebung, daß die Vernunft auf Erfüllung der Geſetze dringt; ſie ſtellt ein Ziel auf, und fordert, daß der Menſch unnachlaßlich ſtreben ſolle, dies Ziel zu erreichen; folglich erklärt ſie durch ihr Machtgebot dies Ziel für erreichbar. Dies Ziel iſt Heiligkeit d. h. ein völliges Zuſammenſtimmen des Willens mit dem Sittengeſetz; eine ſolche beharrliche Geſinnung im Guten, daß die Abweichung von demſelben unmöglich iſt; ſo groß auch immer die Kraft des (ſinnlichen) Anreizes zur Uebertretung des Geſetzes ſeyn mag, ſo ſoll doch die Achtung für das Geſetz für ſich allein, ohne alle Beihülfe fremdartiger Triebfedern beſtändig ſiegen. Man ſieht bald ein, daß die Vorſtellung der Heiligkeit eine Idee iſt, denn ſie führt das Merkmal des Unbedingten, Abſoluten, bei ſich. Der Menſch hingegen, der in der Sinnenwelt dieſe Idee realiſiren ſoll, iſt ein beſchränktes Weſen ſeiner Kraft nach, und ſo viel er auch in dieſem Leben nach ſeiner moraliſchen Vervollkommnung ringen mag, wird er doch nie hoffen können, die Forderung der praktiſchen Vernunft an ihm, zu erfüllen; und dennoch läßt die Vernunft ſich nichts von ihrer Forderung abdingen; ein anderes, näheres Ziel ſich ſtecken, hieße die Sittlichkeit aufheben; entweder iſt der Menſch einem unendlichen Gebot unterworfen oder Sittlichkeit, Tugend und Recht ſind bloße Chimären, ſinnreiche Erfindungen der Klugheit um das Volk zu zügeln, über welche der Einſichtsvollere mitleidig die Achſeln zuckt.

Bei dieſem Machtwort der Vernunft, Heiligkeit ſolle das Ziel unſeres Strebens ſeyn *), muß die theoretiſche Vernunft die Möglichkeit der Forderung retten. Iſt dies nicht der Fall, ſo iſt die Vernunft mit ſich uneins, ſie gebietet in praktiſcher Hinſicht, was ſie in theoretiſcher für

*) Ihr ſollt heilig ſeyn, wie euer Vater im Himmel heilig iſt.

Jeſus.

ein Hirngeſpinſt erklärt. Erfüllt vom Gefühl der Achtung für das Pflichtgebot, würde der ſittlichgute Menſch handeln, wie ihm die praktiſche Vernunft befohlen, und im Augenblick der kalten, ruhigen Ueberlegung, wo die theoretiſche Vernunft ihre Rechte behauptet, würde er über ſich als einen gutmüthigen Thoren lächeln, der aus allen Kräften einem Schattenbilde nacheilt.

Wie iſt aber die Heiligkeit für den Menſchen als ein mögliches Ziel denkbar? — Nur dadurch, daß für ihn eine unendliche Annäherung zu dieſem Ziel ſtatt findet; dann rückt der Menſch mit jedem Fortſchritt in der Tugend dem Ziele näher und die unendliche Annäherung kann, als Einheit betrachtet, für Erreichung gelten. Die praktiſche Vernunft gebietet ohne Zeitbedingung dem Menſchen als Ding an ſich; der Menſch, der dies Geſetz in Ausübung bringen ſoll, iſt Erſcheinung in der Form der Zeit; hier wird alſo das Unbedingte des Geſetzes zu ſeiner Erfüllung eine unbedingte, d. h. eine unendliche Zeit fordern.

Damit alſo die Geſetzgebung der Vernunft in Rückſicht der Erfüllung von dem Menſchen möglich ſei, wird gefordert, daß der Menſch eine unendliche Zeit im Guten fortſchreiten könne: und dazu iſt erforderlich, daß der Menſch eine unendliche Zeit als freies, vernünftiges Weſen fortdaure, daß ſein vorhergehendes Leben das nachfolgende begründe und daß er ſich deſſelben bewußt ſei. Alle dieſe Merkmale aber finden ſich in dem Begriff der Unſterblichkeit der Seele; alſo kann man auch ſagen: da die Vernunft Heiligkeit als das höchſte Ziel aufſtellt, ſo poſtulirt ſie die Unſterblichkeit der Seele.

Es iſt dieſer Gegenſtand von ſo großem Intereſſe, daß es meinen Leſern gewiß nicht unangenehm ſeyn wird, wenn wir bei demſelben noch ein wenig verweilen, um ihn von mehreren Seiten zu betrachten. So wie wir die Ueberzeugung von der Unſterblichkeit der Seele begründet haben, iſt das Fürwahrhalten derſelben kein Wiſſen,

Digitized by Google

ſondern nur ein Glauben; d. h. wir haben für daſſelbe keine objektiv — ſondern nur ſubjektiv — zureichende Gründe. Ich kann den Zweifler an Unſterblichkeit nicht durch Gründe der Erkenntniß von der Wahrheit überzeugen, ſondern ich kann nur den, welcher von dem höchſten Ziel ſeines Daſeyns, von der Heiligkeit des Pflichtgebots innig durchdrungen iſt, zum Fürwahrhalten des Satzes, ſeine Seele ſei unſterblich, bringen, wenn ich ihm zeige, daß nur durch dieſe Annahme die Forderung der Vernunft aufhört, chimäriſch zu ſeyn *).

In der Logik wird gelehrt, daß kein Fürwahrhalten (alſo auch der Glaube) auf blos ſubjektiven Gründen beruhen darf, ſondern durchaus auch, wenn gleich unzureichende objektive Gründe für ſich haben muß. Den Glauben ohne alle objektiven Gründe verwirft ſie und nennt ihn einen Köhlerglauben; wird nicht den Glauben an Unſterblichkeit auch ein ſolcher Tadel treffen? Wenn von Erkenntniſſen die Rede wäre, allerdings, allein hier iſt von Beſtimmung der Willkühr, von der ſittlichen Geſetzgebung die Rede, da ſind alle Gebote der Vernunft als ſolche, weil ſie allgemeingültig ſind, objektiv, nicht blos ſubjektiv, und alſo wird alles das, was aus dieſen Pflichtgeboten ſich ergiebt, zum Behuf des Handels, objektiv d. h. allgemein gültig betrachtet werden können und müſſen.

Der Glaube an Unſterblichkeit der Seele wird ein praktiſcher Glaube genannt, weil er auf das Pflicht-

*) Es ſcheint zwar, als wenn man die Heiligkeit als Forderung des Sittengeſetzes und die Endlichkeit der menſchlichen Natur dadurch in Verbindung bringen könnte, wenn man annimmt, es werde das was dem Menſchen an moraliſcher Vollkommenheit mangelt, durch übernatürliche Einwirkung erſetzt; allein dieſe Behauptung ſchließt einen Widerſpruch in ſich, da die moraliſchen Vollkommenheiten des Menſchen ihrem Weſen nach ſein Werk (das Produkt ſeiner Freiheit) ſeyn müſſen, alſo nicht von andern in ihm hervorgebracht werden können.

Digitized by Google

gebot der praktiſchen Vernunſt ſich gründet, welches als möglich ſich zu denken, die theoretiſche Vernunft zu dieſer Annahme zwingt. Man muß dies aber nicht ſo verſtehen, als ſei der Glaube an Unſterblichkeit der Seele eine von der praktiſchen Vernunſt uns auferlegte Pflicht; denn nur das, was aus Freiheit der Willkühr entſpringt, kann uns als Pflicht geboten werden; jedes Fürwahrhalten aber iſt nicht frei, ſondern wird erzwungen, (ich kann nicht glauben, was mir beliebt), und alſo kann auch der Glaube an Unſterblichket nicht als eine Pflicht geboten werden, ſondern er entſpringt aus der von uns anerkannten heiligen Verpflichtung überhaupt. Es iſt der Glaube an Unſterblichkeit ein Kind der Freiheit, die in der Anerkennung der eigenen Geſetzgebung der Vernunft beſteht; ſo wie in dem Menſchen das Gefühl ſeiner Würde, deſſen was er zu werden ſich unnachläßlich beſtreben ſoll, lebendig und wirkſam wird, erzeugt ſich in ihm dieſer Glaube, der die ſeligſten Hoffnungen zur Folge hat und Einheit in die intellectuellen Kräfte des Menſchen bringt.

Es entſpringt alſo dieſer Glaube aus der Vereinigung der theoretiſchen und praktiſchen Vernunſt; und iſt beiden angehörig, wenn gleich ſein felſenfeſter Grund in der letztern ſich findet. Er ſteht daher auf der Grenze beider Gebiete, und dieſe Gränze entſteht dadurch, daß die im Reiche der Freiheit geltende Geſetzgebung im Gebiet der Naturerſcheinung in Handlungen ſich wirkſam beweiſen ſoll. — Die theoretiſche Vernunft kann von dem Begriff der Unſterblichkeit im Felde der Erkenntniß keinen Gebrauch machen, weil hier von der Seele als Ding an ſich die Rede iſt (denn nur auf die Dinge an ſich iſt die Geſetzgebung der Sittlichkeit anwendbar), und man darf alſo weder in der Pſychologie, noch in der Anthropologie, noch in der Geſchichte des Menſchengeſchlechts u. ſ. w. die Unſterblichkeit der Seele als Erklärungsgrund von Erſcheinungen brauchen, weil man ſonſt fremdartige, überſinnliche Gründe einmiſchen und ſo alle Erklärung überhaupt ver-

Digitized by Google

nichten würde. Doch iſt es wiederum allerdings erlaubt, da wo in der moraliſch = ſinnlichen Welt alle Erklärungsgründe uns verlaſſen, die Hoffnung zu hegen, daß jene Räthſel in dem Zeitpunkt einer höhern Ausbildung jenſeits des Erdenlebens ſich für uns löſen werden.

Auch in praktiſcher Rückſicht kann die Vernunft von dieſem Glauben an Unſterblichkeit keinen Gebrauch machen; nicht zu ihrer Geſetzgebung überhaupt, denn der Glaube an Unſterblichkeit fließt aus der Heiligkeit der Geſetzgebung und begründet nicht etwa dieſelbe; wir erkennen uns nicht für verpflichtet, weil wir uns unſterblich glauben, ſondern wir glauben uns unſterblich, weil wir uns für verpflichtet erkennen; nicht zur Begründung beſonderer Pflichten (dem Inhalte nach), denn was nach unſerm Tode mit uns für Veränderungen vorgehen, und was ſich daraus für neue Pflichten (dem Inhalte nach) ergeben werden, bleibt uns ein ewiges Geheimniß, und folglich können wir zu nichts verpflichtet ſeyn, was damit in Verbindung ſteht; nur dies einzige ſieht feſt, was aber aus dem Pflichtgebot allein ſich ergiebt; wir ſollen uns beſtreben einen ſittlichen Charakter zu erhalten, d. h. die Gebote der Vernunft zu unſern dauernden, beharrlichen Maximen zu machen, damit die Möglichkeit des Fortſchreitens im Guten in uns lebendig werde.

Endlich iſt noch zu erinnern, daß man von dem Glauben an Unſterblichkeit der Seele keine Beweggründe zur Tugend hernehme; die Reinigkeit des Sittengeſetzes, worauf die Idee der Heiligkeit ſich gründet, aus welcher wiederum der Glaube an Unſterblichkeit fließt, verbietet jede Einmiſchung anderer Triebfedern als die der Achtung fürs Geſetz; und alſo kann weder Belohnung noch Beſtrafung nach dem Tode als Beweggrund zur Tugend aufgeſtellt werden, denn dieſe würden fremdartige Triebfedern Hoffnung oder Furcht erzeugen.

Es ſtellte ein großer Mann einſt die Frage auf: Wenn zwei Menſchen in gleichem Grade den ſittlichen Ge-

Digitized by Google

boten Folge leiſten; der eine aber überzeugt iſt, daß der Tod das Ende unſers Daſeyns ſei, da hingegen der andere an eine unendliche Fortdauer glaubt; welcher von beiden übt reinere Tugend? Er entſcheidet für den erſten, und dieſe Entſcheidung hätte allerdings ihre Richtigkeit (und wäre in Rückſicht des Glaubens an Unſterblichkeit, da Reinheit der Tugend das erſte und höchſte für den Menſchen ſeyn muß, von großer Bedeutung,) wenn der Glaube an Unſterblichkeit entweder dem Pflichtbegriff vorausgienge und ihn begründete, oder wenn er der Vernunft anderweitig als durch den Pflichtbegriff gegeben würde. Im erſten Fall würde er ſich unter den Bewegründen zur Tugend nothwendig finden müſſen; im zweiten Fall aber würden wir nie wiſſen können, ob er ſich nicht eingemiſcht hätte. So wie wir hingegen den Glauben an Unſterblichkeit begründet haben, leidet durch ihn die Reinheit der ſittlichen Geſinnung nicht nur keinen Abbruch, ſondern der Glaube ſelbſt wird erſt durch dieſe Reinheit feſt und unerſchütterlich.

Da das Glauben ein geringerer Grad des Fürwahrhaltens iſt, das Wiſſen ihm vorſteht, und alſo jenes im Falle des Widerſtreits dieſem weichen muß, ſind wir auch nun im Beſitz des Glaubens ſicher, haben wir nicht zu fürchten, daß uns irgend jemand einmal aus dieſem Beſitz verjagen werde, indem er uns beweiſt, die Seele ſterbe mit dem Körper dahin?

Alle Beweiſe ſind ihrer Quelle nach a priori oder a posteriori. Von der Seele wiſſen wir a priori durchaus nichts, als daß ſie das Subjekt des innern Sinnes iſt, das wir mit Ich bezeichnen, daß dieſes Bewußtſeyn Ich ſelbſt, ſo lange wir Erfahrung haben, unverändert daſſelbe bleibt, daß aber unſere Vorſtellungen von den Zuſtänden dieſes Ichs in der Zeit wechſeln. Wir nehmen uns ſelbſt nur als Erſcheinung wahr, das, was uns als Ding an ſich zum Grunde liegt, kennen wir nicht. Alſo können wir, wie wir uns auch a priori betrachten

Digitized by Google

mögen, als Erſcheinung oder als Ding an ſich, nichts über unſere Fortdauer jenſeits des Gebiets unſerer Erfahrung ſagen, ſie weder behaupten noch verneinen; es iſt a priori kein Beweis weder für noch wider die Unſterblichkeit möglich. Denn was wir a priori von den Erſcheinungen ſagen, gilt nur für eine mögliche Erfahrung, und von den Dingen an ſich wiſſen wir nichts. Doch bleibt immer ſo viel ausgemacht, daß wenn es uns gleich unbegreiflich bleibt, wie nach dem Tode die Seele bis ins Unendliche fortdaure, die Behauptung dieſer Fortdauer doch keinen Widerſpruch in ſich ſchließt.

Mehrere Beſorgniß erregen die Gründe, welche aus der Erfahrung gegen die Unſterblichkeit aufgeſtellt werden. Da das Sterblichſeyn eine reale Negation iſt, ſo wird ſie auch nicht unmittelbar erfahren, ſondern nur auf ſie geſchloſſen werden können; und dieſen Schluß leiten die Gegner ungefähr aus folgenden Vorderſätzen her. Was man auch über das Weſen der Seele behaupten mag, ob ſie mit dem Körper ein und daſſelbe (Unitanier) oder ob ſie eine von demſelben verſchiedene Subſtanz ſei (Dualiſten); ſo iſt doch ſo viel nicht zu leugnen, daß ſie mit dem Körper in der innigſten Gemeinſchaft ſteht; tauſend Erſcheinungen zeigen, daß der Zuſtand des Körpers die Functionen der Seele befördern und hindern kann; der Genuß gewiſſer Getränke beflügelt die Einbildungskraft, gewiſſer Speiſen erſchlafft ſie; beim heftigen Kopfſchmerz wird es uns unmöglich ſcharf zu denken und Sätze zu verbinden, zu ſchließen u. ſ. w.; mit der Schwäche des Körpers im Alter iſt Schwäche des Geiſtes verbunden, und mit den Körperkräften nehmen die Kräfte der Seele ab. Wie können nun, wenn der Körper ſelbſt zerſtört wird, wenn chemiſch aufgelöſt ſeine Beſtandtheile der unorganiſirten Natur zurückgegeben werden, die Functionen der Seele noch fortgeſetzt werden? wie kann die Seele ohne Nerven empfinden? wie ſind ohne Empfindung

Wahrnehmungen möglich und wie ohne dieſe Erkenntniſſe und Handlungen?

Allerdings ſind dieſe Einwürfe für den, welcher im Felde der Erkenntniß Gründe für die Unſterblichkeit der Seele aufſtellen will, unbeantwortlich. Es iſt ihm unmöglich das So zu dieſem Wie zu finden; und da er und ſein Gegner auf gleichem Boden (der Erkenntniß) ſtehen, ſo wird er ſich auf dieſes Wie? doch einlaſſen müſſen. Mit unſerm praktiſchen Glauben an Unſterblichkeit aber hat es eine andere Bewandniß; wir thun auf alle Erkenntniß Verzicht, weil wir wiſſen, daß die Unſterblichkeit über die Gränze unſerer möglichen Erkenntniß hinausliegt, wir antworten dem Gegner, daß Unbegreiflichkeit nicht Unmöglichkeit ſei, und daß es in der uns umgebenden Sinnenwelt tauſend Dinge giebt, die uns ewig unerklärbar bleiben müſſen und die deſſen ungeachtet doch wahr ſind. Es bleibt mir ewig unerklärlich, wie jemand, der keine Vorſtellung vom Bau der Muskeln des Körpers und ihres Mechanismus hat, doch nach ſeiner Willkühr ſeine Glieder in Bewegung ſetzt, und doch ſehen wir dieſe Erſcheinung in jedem Augenblick; iſt dieſe willkührliche Bewegung minder wahr, weil ich ſie nicht zu erklären vermag? Wie geht es zu, daß beim Gefühl der Schaam, das Blut in die Adern der Wangen tritt und ſie röthet? Wer will das erklären, und wer leugnet die Wahrheit der Erſcheinung? Ich verſtehe nicht, wie aus dem phyſiſchen Aktus der Zeugung meiner Aeltern, ich als ein freies Weſen habe ins Daſeyn gerufen werden können, und doch ſagt mir mein Bewußtſeyn: Du ſollſt, daß ich frei bin.

Alle Einwürfe gegen die Unſterblichkeit der Seele treffen nur den Dogmatiker, welcher aus Vermeſſenheit (Nichtkenntniß ſeiner Kräfte) ſich in ein Gebiet wagt, wohin ſeine Erkenntnißkraft nicht reicht und ſie ſind ein heilſames Mittel, ihn in ſeine Schranken zurück zu weiſen; wir, die wir uns freiwillig alles Erkennens über

Digitized by Google

dieſen Punkt begeben, werden durch ſie nicht im Beſitz unſers Glaubens geſtört; nur müſſen wir nicht vergeſſen, daß dieſer Glaube uns keinen Aufſchluß über die Art und Weiſe giebt, wie wir nach dem Tode fortdauern, ob mit oder ohne Körper? Sobald wir irgend eine Behauptung der Art aufſtellen, welche über das, was die Forderung der Vernunft der Heiligkeit nothwendig mit ſich führt, hinausliegt, ſchiffen wir von unſerer dem Skeptiker unzugänglichen Inſel des Gebiets der Freiheit, zum Felde der Erkenntniß über und können den Kampf mit unſerm Gegner nicht vermeiden, in welchem es uns unmöglich wird den Sieg zu erringen, ſo bald unſer Gegner blos unſere Beweiſe angreift.

Wir ſind alſo im ſichern und ruhigen Beſitz des Glaubens an Unſterblichkeit, aus dem uns niemand vertreiben kann; es möchte aber doch manchem meiner Leſer die Frage ſich aufdrängen: Iſt denn von allen bisher geführten Beweiſen für die Unſterblichkeit keiner, welcher gültig iſt? und wenn dies etwa nicht der Fall ſeyn ſollte, kann in der Folge nicht etwa ein ſolcher Beweis gefunden werden? und dies bewegt mich etwas über die vermeinten Beweiſe von der Unſterblichkeit der Seele zu ſagen.

Alle Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele laſſen ſich in folgende Klaſſen theilen: ſie ſind entweder empiriſch oder metaphyſiſch, d. h. ſie gründen ſich entweder auf Erfahrung oder auf Vorſtellungen a priori. —

Da die unendliche Fortdauer nach dem Tode kein Gegenſtand einer möglichen Erfahrung iſt, ſo ſieht man wohl, daß die für dieſen Gegenſtand aus der Sinnenwelt verſuchten Beweiſe nicht unmittelbar, ſondern nur analogiſch ſeyn können. Dahin gehören die Verwandlung der Raupe in einen Schmetterling und das Aufgehen des verfaulten Korns in der Erde, das ſich Entwickeln zu Halm, Aehre und Körnern u. ſ. w. Dieſe Darſtellung für einen wirklichen ſtringenten Beweis zu nehmen,

Digitized by Google

fällt wohl keinem denkenden Manne ein; es ſind Bilder, Gleichniſſe, deren ſich der Redner und Dichter vielleicht mit Vortheil bedienen kann, die aber, wie ſich bald zeigen wird, für den Philoſophen in Rückſicht des Beweiſes für Unſterblichkeit der Seele auch nicht den geringſten Werth haben.

Dieſer vermeinte Beweis aus der Erfahrung ſoll auf Analogie beruhen? Wir unterſcheiden nach der Analogie ſchließen und nach der Analogie denken. Man ſchließt nach der Analogie, wenn man daraus, daß zwei Dinge in mehreren weſentlichen Stücken übereinkommen, folgert, daß ſie auch in andern übereinkommen werden. Man hält Dinge ungeachtet ihrer Verſchiedenheit der Gattung nach für einerlei; das Prinzip der Befugniß ſo zu ſchließen liegt in der Einerleiheit des Grundes beide Dinge zu einer Gattung zu zählen. Man denkt nach der Analogie, wenn die Identität eines Verhältniſſes zwiſchen Gründen und Folgen (Urſachen und Wirkungen), ſo fern ſie, ungeachtet der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenſchaften außer dieſem Verhältniß betrachtet, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten, ſtatt finden. So ſchließt der Arzt der Analogie nach, wenn er daraus, daß ein Kranker, den er jetzt zu behandeln hat, in allen weſentlichen Stücken der Krankheit mit einem andern von ihm Geheilten übereinſtimmt, folgert, die Arzneimittel, welche dieſen von ſeinem Uebel befreit, werden auch bei jenem dieſelbe Wirkung thun. — So denken wir uns zu dem Bau des Bibers in Vergleichung mit dem des Menſchen den Grund in dem Biber, den wir nicht kennen, mit dem Grunde in dem Menſchen, den wir kennen (Vernunft) als Analogen der Vernunft und wollen dadurch anzeigen, daß der Grund des thieriſchen Kunſtvermögens im Biber unter der Benennung des Inſtinkts von der Vernunft in der That ſpecifiſch verſchieden, doch auf die Wirkung (den Bau des Bibers, mit dem des Menſchen verglichen) ein ähnliches Verhält-

niß habe. Beide Analogien, die des Schließens und Denkens, finden aber bei der Verwandlung der Raupe in einen Schmetterling und des Wachſens und Fortpflanzens des in die Erde geſäeten Korns und der Unſterblichkeit der Seele nicht ſtatt. Zuvörderſt fällt in die Augen, daß hier keine Uebereinſtimmung zwiſchen der Seele (dem Gegenſtande des innern Sinnes) und den körperlichen Gegenſtänden der Raupe, dem Korn u. ſ. w. ſtatt finden kann; ſoll hier Vergleichung ſtatt ſinden, ſo iſt der Menſch als organiſirtes Naturprodukt mit der Raupe und dem Korn zuſammen zu ſtellen. Die Raupe wird in einen Schmetterling verwandelt, weil ſie als Raupe ihr Geſchlecht nicht fortpflanzen kann, welches ihr als Schmetterling erſt möglich wird. Soll hier Analogie mit dem Menſchen ſtatt finden, ſo muß der Menſch als Kind und der entwickelte, mannbare, zur Fortpflanzung fähige Menſch zuſammengeſtellt werden; man kann z. B. ſagen, daß die Natur gerade zu der Zeit, wenn die Fortpflanzung bewirkt werden ſoll, dem organiſchen Körper den größten Reitz ertheilt; die Pflanzen ſind zur Zeit der Blüthe in ihrer größten Pracht.; der ſchöne Schmetterling unterſcheidet ſich ſehr von der ungeſtalteten Raupe; der blühende Mann mit dem Feuerblick im Auge, und das roſenwangige Mädchen mit der Fülle des Buſens ſind ſchöner als das Kind. Der Schmetterling, ſobald er die Erhaltung ſeines Geſchlechts beſorgt hat, ſtirbt, und an ſein Daſeyn reiht ſich das Daſeyn anderer Dinge gleicher Art; eben ſo reiht ſich an das Daſeyn eines Menſchen das Daſeyn künftiger Geſchlechter, da er ſelbſt dahin ſtirbt. — Die Analogie zwiſchen dem Korn, was in die Erde geſäet wird, und aus dieſem aufkeimt, wächſt und neue Früchte trägt (wobei erinnert werden muß, daß es keinesweges verfault und in einen unorganiſchen Zuſtand verſetzt wird) und dem Zuſtande des Menſchen, iſt die des Eies am Eierſtock in der Mutter, die durch die Begattung bewirkte Losreißung von demſelben, die Bildung

Digitized by Google

im Utero, das Geborenwerden und die Entwickelung des Menſchen bis zu neuer Fortpflanzung.

Die Beweiſe, die für die Unſterblichkeit der Seele, aus Begriffen a priori geführt werden ſollen, ſind entweder ontologiſch oder teleologiſch, oder theologiſch. Was den erſten betrifft, wo die Unſterblichkeit der Seele aus der Einfachheit derſelben dargethan werden ſollte, ſo habe ich ſeine Unzulänglichkeit bei Beantwortung der Frage: was kann ich wiſſen? S. 115. dargethan.

Der teleologiſche Beweis iſt kürzlich folgender. Das Thier, ſo wie jedes andere organiſche Geſchöpf erreicht während ſeines Daſeyns den Zweck, wozu es da iſt, vollkommen; die in ihm liegenden Anlagen werden, ſo weit ſie reichen können, entwickelt. Ganz anders verhält es ſich mit dem Menſchen; in ihm finden ſich Anlagen und Fähigkeiten, die, wie die Erfahrung lehrt, in keinem vollſtändig entwickelt werden. Soll die Vernunft nun nicht annehmen, daß die Natur zwecklos verfahre, ſo muß ſie zugeſtehen, daß es ein Leben jenſeits des Grabes giebt, in welchem dieſe Entwickelung vor ſich geht.

Geſetzt, dieſer aufgeſtellte Beweis hätte ſeine vollkommene Richtigkeit, ſo würde er doch immer die Unſterblichkeit (unendliche Fortdauer) nicht darthun; denn da die Anlagen eines endlichen Weſens, als Naturprodukt, nicht unendlich angenommen werden können, ſo wird auch keine unendliche Zeit zur Ausbildung und vollſtändigen Entwickelung derſelben, erforderlich ſeyn.

Prüfen wir ferner dieſen Beweis genauer, ſo findet ſich an ihm noch folgendes zu tadeln. Das Prinzip der Zweckmäßigkeit iſt allerdings eine in dem Menſchen gegründete Idee, welche die Urtheilskraft zur Nachforſchung im Felde der Erfahrung als regulatives Prinzip leiten ſoll, wo er mit den mechaniſchen und chemiſchen Geſetzen der Naturnothwendigkeit nicht ausreicht; ein Satz, den ich an einem andern Orte dieſes Werks auseinandergeſetzt habe und von dem, in dem zweiten Theil dieſes Werks

ausführlicher die Rede ſeyn wird. Daß dieſes Prinzip, nach der gegebenen Einſchränkung, auch auf den Menſchen, der Seele nach, ſeine Anwendung leidet, muß zugeſtanden werden; nur macht man von demſelben, da es blos zur Nachforſchung dienen ſoll, einen unrichtigen Gebrauch, wenn man es als ein conſtitutives Prinzip der Natur aufſtellt, um aus ihm als aus einem Geſetze nothwendige Folgen abzuleiten, wie dies in dem teleologiſchen Beweiſe geſchieht. Endlich beruft man ſich in dieſem Beweiſe auf einen Zweck, von dem es noch ſehr die Frage iſt, ob er als Zweck der Natur angeſehen werden kann. Man kann zugeſtehen, jedes Thier erreicht die Vollkommenheit, welche die Gattung, wozu es gehört, fähig iſt; die einzelne Spinne ſpinnt ihr Netz ſo gut, als es eine Spinne ſpinnen kann; der einzelne Biber baut ſo gut, als ein Biber bauen kann. Aber der Menſch ſcheint eine Ausnahme zu machen; bei ihm ſcheint die Natur es nicht ſo wie bei den Thieren auf das Individuum, ſondern auf die Gattung angelegt zu haben; nicht daß der einzelne Menſch vollkommen ausgebildet werde, daß das Menſchengeſchlecht im Ganzen ſich ausbilde, ſcheint ihr Zweck zu ſeyn; jeder Einzelne ſoll zur Vervollkommnung ſeiner Gattung beitragen. Iſt dies aber der Fall, ſo würde, wenn man den im Beweiſe aufgeſtellten Gründen, wirklich Beweiskraft zugeſtünde, ſich blos daraus ergeben, daß das Menſchengeſchlecht (nicht der einzelne Menſch) ſo lange fortdaure, bis die Anlagen der Natur vollſtändig entwickelt ſeyn werden. —

Es ſcheint mir nicht unintereſſant, dieſen vermeinten teleologiſchen Beweis mit den von uns aufgeſtellten Gründen des praktiſchen Glaubens für die Unſterblichkeit der Seele in Parallel zu ſtellen. Bei dem erſtern wird der Menſch als Naturprodukt, bei dem zweiten als freies Weſen betrachtet; in jenem iſt von Zwecken der Natur die Rede, die zweifelhaft oder höhern Zwecken untergeordnet ſeyn können, ſo daß Zweckwidrigkeit in höherer

Digitized by Google

Rückſicht Zweckmäßigkeit wird; in dieſem iſt vom Endzweck (Sittlichkeit) die Rede, über den es nichts giebt, und der als Endzweck nicht für die ganze Gattung überhaupt, ſondern für jeden einzelnen Menſchen insbeſondere angeſehen werden muß. Der teleologiſche Beweis auf endliche Mittel zu endlichen Zwecken ſich ſtützend, kann keine unendliche Fortdauer darthun; unſer praktiſcher Glaube fußt ſich auf einen unendlichen, nothwendigen Endzweck, der zur Erreichung unendliches Daſeyn als Mittel nothwendig fordert.

So wenig aber auch der teleologiſche Beweis für ſich allein ſtehend und als Beweis zu leiſten vermag, ſo können doch ſeine Gründe, wenn ſie mit dem praktiſchen Glauben an Unſterblichkeit in Verbindung gebracht werden, von Nutzen ſeyn; nur muß man ſie redlich für nichts mehr ausgeben, als ſie wirklich ſind.

Endlich ſind noch die theologiſchen Beweiſe übrig. Dieſe wollen aus Eigenſchaften der Gottheit, verbunden mit dem, was wir aus Erfahrung von der menſchlichen Seele wiſſen, die Unſterblichkeit derſelben darthun. Iſt hier nun von Erkenntniſſen (nicht von einem praktiſchen Glauben) die Rede, ſo haben wir ſchon gezeigt, daß wir im Gebiet der Erkenntniß von der Idee der Gottheit keinen Gebrauch machen dürfen, weil das Unbegreifliche in der Sinnenwelt durch das uns ewig Unbegreifliche (die Gottheit) nicht begreiflich gemacht werden kann; dazu kömmt noch, daß es unmöglich iſt, einen Beweis für das Daſeyn Gottes zu führen, wenn es gleich, wie wir in der Folge zeigen werden, vollkommen hinreichende Gründe für das praktiſche Glauben deſſelben giebt.

Die Gründe, die man in den theologiſchen Beweiſen für die Unſterblichkeit der Seele aufſtellt, ſind kurzgefaßt folgende:

1) Es würde der Weisheit Gottes widerſtreiten, wenn er den Menſchen Anlagen gegeben hätte, die zu nichts führten; da nun aber die Anlagen in dieſer Welt

Digitized by Google

unmöglich ausgebildet werden, z. B. ein großer Theil Menſchen gleich nach ſeiner Geburt ſtirbt, ſo muß es eine Unſterblichkeit der Seele geben. — Iſt hier blos von Anlagen des Menſchen als Naturprodukt die Rede, ſo trifft dieſe Gründe, was ich ſo eben gegen den teleologiſchen Beweis erinnert habe. Iſt von der Heiligkeit des Menſchen als freiem Weſen die Rede, ſo nimmt die theoretiſche Vernunft zur praktiſchen ihre Zuflucht, und obgleich alsdann gegen dieſe Gründe nichts eingewandt werden kann, ſo ſind ſie doch keine Erkenntnißgründe und geben kein Wiſſen, und ferner iſt ſodann der aus dem Glauben an die göttliche Weisheit abgeleitete Glaube an die Unſterblichkeit der Seele, nicht urſprünglich und dadurch weniger feſt, als derjenige, welcher ſich unmittelbar aus dem unbedingten Gebot der Heiligkeit ergiebt.

2. Es widerſtreitet der Heiligkeit Gottes, daß der Menſch ſündige, das Moralgeſetz erkenne und übertrete. Da nun dies offenbar in dieſer Welt geſchieht, die Exiſtenz der Menſchen aber von der Gottheit herrührt, ſo bleibt, die Heiligkeit Gottes zu retten, kein anderes Mittel übrig, als anzunehmen, daß in einem andern Leben der Menſch ſich beſſere und die Geſetze der Vernunft erfülle. —

Außerdem, daß dieſer Beweis ſich auf eine Eigenſchaft Gottes ſtützt, welche auf dem Wege der Speculation (Erkenntniß) nicht gefunden werden kann, ſondern, wie wir in der Folge zeigen werden, ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft iſt, und in ihm alſo die theoretiſche Vernunft nicht mehr allein aus ſich ſelbſt ſchöpft, ſo iſt ſelbſt unter dieſer Vorausſetzung der Heiligkeit die theoretiſche Vernunft noch vermeſſen, wenn ſie die Unſterblichkeit daraus ableiten will. Es bleibt uns unerklärlich, wie Gott freie Weſen habe ſchaffen können; es bleibt uns unerklärlich, wie ein Weſen, das während ſeines Erdenlebens das moraliſche Geſetz nicht zu ſeiner Maxime macht, nach dem Tode durch ſich ſelbſt (und dies iſt doch

Digitized by Google

nothwendig, wenn der Menſch tugendhaft, nicht blos legal handeln ſoll) zu dieſer Sinnesänderung gelangen könne.

3. Es finden ſich in der Welt eine zahlloſe Menge Uebel und Schmerzen; es werden von dem ganzen Menſchengeſchlecht nur äußerſt wenig vom Glück begünſtigt, der bei weitem größere Theil kämpft ſein ganzes Leben hindurch mit mannigfaltigem Ungemach, ſo daß er, in Rückſicht auf Genuß, wenn man ihn vor ſeiner Geburt darum befragt hätte, nicht gewählt haben würde, ein Bürger der Erde zu werden. Da nun Gott als ein gütiger Vater ſeiner Geſchöpfe nicht die fühlenden Weſen zum Leiden erſchaffen haben kann, ſo muß es eine unendliche Fortdauer geben, in welchem dies wieder ausgeglichen wird.

Auch dieſer vermeinte Beweis enthält mehrere Erſchleichungsfehler. Zuvörderſt entſteht die Frage: woher erkennſt du die Güte Gottes? Iſt dein Fürwahrhalten derſelben kein praktiſcher Glaube, ſondern willſt du ihn aus der Sinnenwelt beweiſen, ſo ſind alle die Erſcheinungen von Uebel und Schmerz, aus welchen du die Unſterblichkeit der Seele beweiſen willſt, ſo viel Einwürfe gegen deinen Beweis von der Güte Gottes. Statt dieſe Einwürfe zu beantworten, die deiner Vorausſetzung entgegenſtehen, nimmſt du eine Hülfsvorausſetzung an, und grade dadurch geſtehſt du zu, daß deine Gründe ſchwankend ſind. — Aber es ſei auch einmal zugeſtanden, Gott ſei der gütige Verſorger ſeiner Geſchöpfe, ſo folgt aus dieſem Satz verbunden mit Exiſtenz der mancherlei Uebel in der Welt, noch immer nicht die Unſterblichkeit der Seele; denn, wenn wir gleich zugeſtehen wollten, daß die armen Unglücklichen, welche unverſchuldet Schmerzen dulden müſſen, eine Entſchädigung zu fordern berechtigt ſind, ſo kann, da dies Leiden endlich war, doch keine u n e n d l i c h e Zeit zur Entſchädigung erforderlich ſeyn. — Uebrigens würde es nach deinen Beweisgründen für

Digitized by Google

den keine Unſterblichkeit geben, der ſchon hier empfangen, was er verdiente; ſie würde nur der Lohn für den ſeyn, der ſie durch Kummer und Elend erkauft hat.

4. Gott iſt gerecht; d. h. er ertheilt Wohl und Weh den Menſchen nach Maasgabe ihres moraliſchen Verdienſtes. Wer kennt aber die Welt ſo wenig, daß er leugnen ſollte, es ſei in ihr nicht alles nach Würden vertheilt; daß der Laſterhafte oft mit Glücksgütern überhäuft iſt, und der Tugendhafte in Unglück ſchmachtet. Dies muß alſo ausgeglichen werden, und in einem andern Leben wird der Tugendhafte belohnt, der Sünder beſtraft werden; d. h. es giebt eine Unſterblichkeit der Seele.

Wir können gegen dieſen Beweis faſt dieſelben Einwürfe machen, wie gegen den vorhergehenden. — Will man aus den in der Erfahrung uns gegebenen Thatſachen die Gerechtigkeit Gottes beweiſen, ſo ſind des Laſterhaften Glück und des Tugendhaften Leiden wichtige Einwürfe, die man nicht dadurch hebt, daß man zu einer neuen Vorausſetzung ſeine Zuflucht nimmt.

Aber geſetzt auch, man geſteht die Gerechtigkeit Gottes zu, ſo folgt daraus noch immer nichts, als Erkenntnißgrund, für die Unſterblichkeit der Seele. Um zu wiſſen, ob Gott nach Gerechtigkeit Glück und Unglück vertheile, müßten wir im Stande ſeyn, den moraliſchen Werth oder Unwerth, ſo wie auch den Grad des Glücks oder Unglücks eines jeden zu kennen. Beides iſt uns durchaus unmöglich; wir ſind nicht einmal fähig, unſern eigenen moraliſchen Werth anzugeben, weil wir nicht wiſſen können, ob und wie viel Antheil dunkle Vorſtellungen, die zu den ſinnlichen Beweggründen gehören, an unſern Handlungen gehabt haben, um ſo viel weniger wird uns dies bei dem moraliſchen Werth anderer möglich ſeyn. Eben ſo iſt es uns unmöglich, den Grad des Vergnügens und Schmerzes bei andern zu beſtimmen, da dieſer von der individuellen Beſchaffenheit eines jeden abhängt. Doch auch darüber hinweggeſehen, ſo wird immer nicht bewieſen,

Digitized by Google

was bewieſen werden ſollte; des Menſchen moraliſcher Werth oder Unwerth iſt endlich, wie kann man alſo daraus ſchließen, daß eine unendliche Fortdauer nothwendig ſei, um den Guten zu belohnen und den Böſen zu beſtrafen? —

So wenig aber auch die theologiſchen Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele das leiſten, was ſie verſprechen, weil ſie ſich auf Dinge berufen, welche nie Gegenſtände der Erkenntniſſe für uns Menſchen werden können, (ſie wollen die Zwecke der Gottheit und die Mittel zu ihrer Erfüllung angeben,) ſo muß man doch auch auf der andern Seite zugeſtehen, daß wenn auf einem andern Wege der Glaube an Gottheit und Unſterblichkeit begründet ſind, beide zuſammen vereinigt dazu dienen können, den Menſchen über das, was uns zweckwidrig in der Welt erſcheint, zu beruhigen; und dieſe Ruhe kann uns der Skeptiker durch keine Gründe, die aus dem Gebiet der Erkenntniß hergenommen ſind, rauben; denn wir thun auf alle Erkenntniß in dieſer Rückſicht Verzicht, weil wir wohl wiſſen, daß es unſere Kräfte unendlich überſteigt, die Zwecke des höchſten Weſens und die Mittel, welche er gebraucht, um ſie wirklich zu machen, zu erforſchen. Ich werde bald darthun, daß der Glaube an Gott und an ſeine heilige, gütige und gerechte Weltregierung, auf eine ähnliche Weiſe, wie der Glaube an die Unſterblichkeit der Seele aus praktiſchen Gründen ſich ergiebt; beide ſodann, jeder für ſich ſelbſt feſt gegründet, zuſammen verbunden, geben der Seele den ihr nöthigen Troſt, bei dem Böſen und Uebel in der Welt.

Dritte Frage: Was iſt der letzte Zweck des Geſetzes? oder: wenn das Geſetz erfüllt wird, was ergiebt ſich daraus?

Die reine praktiſche Vernunft hat freilich, wie oben bei Beantwortung der Frage: was ſoll ich thun? gezeigt worden iſt, allein die Beſtimmung der freien Willkühr zum Gegenſtande, ſieht auf kein wirklich zu machendes Objekt, ſondern iſt ſich allein Zweck; ſie will die Ausfüh-

Digitized by Google

rung ihrer Gebote, weil es ihre Gebote ſind; ſie will die Tugend um der Tugend willen, und grade darauf beruht die Reinigkeit des Sittengeſetzes; allein die praktiſche Vernunft kann doch die Frage der theoretiſchen: wenn nun aber die Gebote der Sittlichkeit erfüllt werden, was wird dadurch hervorgebracht? nicht von der Hand weiſen, weil durch jeden Aktus des Begehrungsvermögens etwas wirklich gemacht werden ſoll. Dieſes Objekt der praktiſchen Vernunft iſt das höchſte Gut.

Der Menſch iſt, wie ſchon oben gezeigt, in einer doppelten Rückſicht zu betrachten, als ein vernünftiges Weſen, und als ein endliches ſinnliches Weſen. In der erſten Rückſicht iſt Heiligkeit das Ziel ſeines Strebens, in der zweiten Glückſeligkeit. Keinen von beiden Zwecken kann er aufgeben. Heiligkeit nicht, weil er ſonſt aufhören müßte ein vernünftiges Weſen zu ſeyn, Glückſeligkeit nicht, weil er ſonſt aufhören müßte endlich zu ſeyn. Beide Zwecke in einer Einheit verbunden gedacht, geben die Idee des höchſten Guts, die der Menſch als Zweck ſtets vor Augen haben muß. Von den beiden Stücken, woraus die Idee des höchſten Guts beſteht, nimmt Heiligkeit, oder wie dies bei den Menſchen nur ſtatt finden kann, Tugend, die erſte Stelle ein. Die Vernunft gebietet unbedingt, daß er der Heiligkeit aus allen Kräften nachſtreben ſolle; ſie gebietet ihm Glückſeligkeit zu ſuchen, in ſo fern ſie dem heiligen Geſetze der Sittlichkeit nicht entgegen iſt. — Beide ſind aber doch unzertrennlich mit einander in der Idee des höchſten Guts verbunden, und wir können keine davon aufheben. Ein glückliches Weſen ohne Tugend iſt ein Abſcheu für die Vernunft, eine Tugend ohne Glückſeligkeit befriedigt ſie nicht. Wenn wir ſehen, daß der Laſterhafte, der frech aller Geſetze der Sittlichkeit ſpottet, doch im Schooße des Glücks ſchwelgt, ſo klagen wir über Ungerechtigkeit des Schickſals; ſehen wir hingegen, daß Rechtſchaffenheit unterdrückt wird, daß das Glück die Tugend nicht mit Er-

Digitized by Google

folg bekrönt, ſo wenden wir mit Verdruß unſer Auge weg. Es empört uns, wenn wir leſen, daß das übermüthige Rom gegen alles Recht Carthago zerſtören will, daß die unglücklichen Carthaginienſier alles aufbieten, um dieſen Verbrechern Widerſtand zu leiſten, und daß Rom doch ſiegt, und Carthago unterliegt. Beweißt dies nicht deutlich, daß wir fordern, Tugend und Glück ſolle immer in dem genaueſten Verhältniß mit einander ſtehen. Da aber die Tugend auf unbedingten und allgemeinen Vorſchriften der Vernunft beruht, ſo iſt ſie das Haupterforderniß des höchſten Guts, und die nothwendige Bedingung des zu genießenden Glücks. Unſere Vernunft alſo fordert, daß das Glück immer mit dem Grade der Würdigkeit, den wir durch Tugend erlangen, in dem genaueſten Verhältniß ſtehe.

Das höchſte Gut iſt der Gegenſtand unſers vernünftigen Wollens. Soll etwas ein Gegenſtand unſers Wollens ſeyn, müſſen wir uns daſſelbe als **möglich** denken; was ich für unmöglich erkenne, kann ich nicht wollen. Alſo muß auch das höchſte Gut als möglich vorausgeſetzt werden. Zum höchſten Gut gehören aber zwei Stücke, Heiligkeit und die mit ihr genau verbundene höchſte Glückſeligkeit. Man muß alſo auch dieſe beiden Beſtandtheile des höchſten Guts als möglich annehmen —

Hieraus aber ergiebt ſich Folgendes ganz leicht. Die Vernunft muß als Willensbeſtimmend (in praktiſcher Rückſicht) alles das annehmen, was zur Möglichkeit der beiden Beſtandtheile des höchſten Guts nothwendig erforderlich iſt; aber ſie wird ſich freilich auch beſcheiden müſſen, dieſe Vorausſetzungen nur in praktiſcher Rückſicht anzunehmen und dieſelben nicht etwa im Felde der Erkenntniß brauchen wollen.

Die Frage: Was ſetzt die Möglichkeit des höchſten Gutes voraus? zerfällt eigentlich in zwei Fragen:

1) Was ſetzt die Möglichkeit der Heiligkeit und

2) Was ſetzt die Möglichkeit der genauen Verknüpfung der Heiligkeit mit der größten Glückſeligkeit voraus? —

Die erſte Frage iſt im Vorhergehenden beantwortet, ſie führte auf den Glauben an Unſterblichkeit der Seele. — Man ſollte aber meinen, daß vor der zweiten Frage, noch die vorhergehen müſſe: was ſetzt die Möglichkeit der größten Glückſeligkeit voraus? allein dieſe Frage findet nicht ſtatt, denn Glückſeligkeit für ſich allein genommen, iſt kein Gegenſtand der geſetzgebenden Vernunft im Reiche der Sittlichkeit, ſie wird es nur dadurch, daß man ſie als durch Tugend verdient, betrachtet. Es bleibt alſo blos die Frage, was ſetzt die Möglichkeit der genauen Verknüpfung der Heiligkeit mit der größten Glückſeligkeit voraus? zu beantworten übrig; ſie iſt im Grunde mit folgender Frage völlig übereinſtimmend: was ſetzt die Möglichkeit der Verknüpfung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit nach Maasgabe der erſtern voraus? denn ſobald dieſe Verknüpfung erklärt iſt, ergiebt ſich von ſelbſt, daß mit der Heiligkeit, als dem höchſten Ziel der Tugend, auch die größte Glückſeligkeit verknüpft werden muß.

Wir ſuchen alſo jetzt die Auflöſung der Frage: Wie iſt die Verknüpfung der Tugend und Glückſeligkeit nach dem genaueſten Verhältniß der erſtern möglich? —

Hier ſind nun zuförderſt zwei Fälle möglich, entweder Tugend und Glückſeligkeit ſind gleich, oder beide ſind als Urſach und Wirkung mit einander verbunden (wie man ſich auch ausdrücken kann, ihre Verbindung iſt entweder logiſch oder real). Jeder ſieht leicht ein, daß es keinen dritten Fall geben könne.

Nimmt man Tugend und Glückſeligkeit als gleichbedeutend an, ſo kann man dies wiederum auf eine doppelte Art behaupten, entweder man ſagt mit dem Stoiker: ſich ſeiner Tugend bewußt ſeyn, iſt Glückſeligkeit; oder man ſagt mit dem Epikuräer: nach Glückſeligkeit ſtreben, heißt tugendhaft ſeyn. Allein beide Behauptun-

Digitized by Google

gen können unmöglich richtig ſeyn, weil ſie zwei verſchiedene Zwecke, von denen ein jeder durch ein beſonderes Vermögen des Menſchen gegeben wird, für einerlei halten. Tugend iſt Forderung der Vernunft, Glückſeligkeit iſt Forderung der Sinnlichkeit. Für einen tugendhaften Menſchen iſt freilich das Bewußtſeyn, ſich durch Tugend des Glücks würdig gemacht zu haben, ein nothwendiges Erforderniß zu ſeinem Glück; aber erſtlich findet ſich dies ja nur bei Tugendhaften, in ſo fern ſie die Geſetze der Sittlichkeit anerkennen und ſodann iſt es für dieſe zwar ein nothwendiges Erforderniß zur Glückſeligkeit, aber doch nicht die ganze Glückſeligkeit ſelbſt. — Man mag uns immerhin ſagen, daß der Vertheidiger einer gerechten Sache, wenn er der phyſiſchen Kraft ſeiner ungerechten Gegner unterliegen muß, doch das Bewußtſeyn ſeiner Tugend behalte und dadurch glücklich ſei, wir werden freilich zugeſtehn, daß ſein Zuſtand vor dem Zuſtand deſſen den Vorzug habe, der das Gefühl der Reue und der Misbilligung der Vernunft bei ſeinem Unterliegen im Buſen fühlt, aber wir würden doch gewiß, wenn wir Glück oder Unglück auszutheilen hätten, jenen nicht durch das Bewußtſeyn edler Thaten für hinlänglich belohnt halten und ſeinem ſchändlichen Gegner das Glück zutheilen; ein ſicherer Beweis, daß zum Glück mehr, als Zufriedenheit mit ſeinen Handlungen, gehört. Was aber den Satz der Epikuräer betrifft: Nach Glückſeligkeit ſtreben, heißt tugendhaft ſeyn, ſo übergehe ich die Widerlegung deſſelben hier ganz, da ich oben bei Beantwortung der Frage, was ſoll ich thun? die Falſchheit dieſes Satzes, wie ich glaube, hinreichend dargethan habe. Diejenigen meiner Leſer, die hierüber mehr nachzuleſen wünſchen, verweiſe ich auf meine Schrift: Ueber den erſten Grundſatz der Moralphiloſophie.

Es bleibt alſo nur noch der zweite Fall übrig, daß man Tugend und Glückſeligkeit als Urſach und Wirkung mit einander in Verbindung denkt.

Digitized by Google

Hier ſind wiederum zwei Fälle gedenkbar, entweder man nimmt an, die Tugend ſei die Urſach der Glückſeligkeit, oder umgekehrt, die Glückſeligkeit ſei die Urſach der Tugend. Der letzte Fall aber wird dadurch ſogleich aufgehoben, wenn man bedenkt, daß die Vernunft die Tugend zur nothwendigen Bedingung der Glückſeligkeit macht, und daß jene alſo dieſer nothwendig vorausgehen müſſe. Es bleibt daher nur noch der eine Fall übrig, daß man die Tugend als Urſach der Glückſeligkeit betrachtet.

Allein auch hier ſcheint die Möglichkeit der Verknüpfung aufgegeben werden zu müſſen. Tugend iſt eine Beſchaffenheit des Willens, die dem Menſchen als Ding an ſich zukömmt, Glückſeligkeit hängt von der Sinnenwelt ab; nun iſt freilich die Vernunft geſetzgebend im Reiche der vernünftigen Weſen, aber die Natur (die Sinnenwelt) iſt ihr nicht unterworfen, und alſo kann die tugendhafte Geſinnung nicht zugleich der Natur gebieten, nach dem Maaße der Würdigkeit glücklich zu ſeyn, Glückſeligkeit zu ertheilen; und wie ſehr zeigt die Erfahrung, daß die Tugend nicht immer mit der ihr gebührenden Glückſeligkeit verknüpft iſt; welches doch ſeyn müßte, wenn Tugend die unmittelbare Urſach des Glücks wäre. — Wie iſt denn nun aber die Möglichkeit der Verknüpfung der Tugend und Glückſeligkeit und mit ihr Möglichkeit des höchſten Guts zu retten? Unmittelbare Urſach iſt die Tugend freilich nicht vom Glück, aber ſie kann es mittelbar ſeyn. Man denke ſich ein Weſen, das nach Maßgabe der Tugend, d. h. des Werths der vernünftigen Weſen ihnen Glückſeligkeit ertheilt, ſo iſt die Möglichkeit der geforderten Verbindung erklärt.

Was muß die Vernunft dieſem Weſen für Eigenſchaften beilegen? Es muß Tugend und Glückſeligkeit mit einander verbinden wollen und können. Zum erſten gehört: dies Weſen muß heilig ſeyn, d. h. ſein Wille muß ſtets mit dem Sittengeſetz übereinſtimmen, denn nur unter dieſer Vorausſetzung ſind wir ſicher, daß

Digitized by Google

es ſtets die Tugend als das Höchſte, als die unbedingte Forderung zur Glückſeligkeit der Weſen betrachten wird. Es muß gütig ſeyn, d. h. es muß das Wohl ſeiner Geſchöpfe zum Zweck haben. Es muß gerecht ſeyn, d. h. es muß die Glückſeligkeit nach dem Maßſtabe der Tugend austheilen. Dieſe Eigenſchaften fließen aus der Vorausſetzung, daß dies Weſen die Verknüpfung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit will, daher heißen ſie auch moraliſche Eigenſchaften.

Aber dies Weſen muß zweitens auch dieſe Verknüpfung hervorbringen können, und daher nennt man die aus dieſer Vorausſetzung fließenden Eigenſchaften dynamiſche, vom griechiſchen δυναμις, Kraft. Um nun keinen Zweifel in Rückſicht dieſes Könnens übrig zu behalten, legt man ihm Allmacht bei. Ferner muß es alle Triebfedern und Bewegungsgründe unſerer Handlungen kennen, auch die kleinſten unſerer Gedanken wiſſen, um unſern ſittlichen Werth genau beſtimmen zu konnen, und damit dieſes ganz unfehlbar geſchehe, legen wir ihm Allwiſſenheit bei. Seine Kraft aber muß ſich überall zeigen, es muß allgegenwärtig ſeyn. Es muß zu allen Zeiten wirken können, ſein Wirken nicht an die Zeitſchranken gebunden, es müß ewig ſeyn. Dieſe ſeine Kraft muß keine Veränderung leiden, es muß unveränderlich ſeyn. Es muß nur allein von ſich abhängen, um ſeinen Willen ſo ganz erfüllen zu können, es muß allgenugſam und ſelbſtſtändig ſeyn. Ihm muß die höchſte Zufriedenheit mit ſich ſelbſt zukommen; es iſt ſelig. Damit aber die Sinnenwelt ſeinem Willen nicht widerſtehe, legen wir ihm die Schöpfung der Welt bei. Es hat alſo nicht blos der Materie der Welt die Form ertheilt, wo die Möglichkeit noch übrig bliebe, daß die Materie ſich ſeinem Willen widerſpenſtig bewieſe, es iſt nicht blos Weltbilder, ſondern es hat die Welt erſchaffen, d. h. es hat Form und Materie derſelben her-

Digitized by Google

vorgebracht. *) Es iſt das Weſen aller Weſen, das U r w e ſ e n, d a s h ö c h ſ t e W e ſ e n. Aber auch jetzt muß ſich in der Welt alles nach ſeinem Willen richten, es iſt der R e g i e r e r der Welt.

So führt uns alſo die Möglichkeit des höchſten Guts auf die nothwendige Vorausſetzung des D a ſ e y n s G o t t e s.

Das Fürwahrhalten des Daſeyns Gottes iſt eben ſo wie das Fürwahrhalten der Unſterblichkeit der Seele ein praktiſcher Glaube und es gilt von dem erſtern, was ich oben von dem letztern geſagt habe. Der Glaube iſt weniger als Wiſſen, aber mehr als Meinen, er beruht auf einer nothwendigen Vorausſetzung der praktiſchen Vernunft, dem höchſten Gut, und iſt für uns allgemein, weil w i r keinen andern Erklärungsgrund der Möglichkeit deſſelben haben, ob wir gleich zugeſtehen müſſen, daß noch ein anderer Grund wohl vorhanden ſeyn könnte. In dem Beſitz dieſes Glaubens können wir auch ungeſtört ſeyn, weil wir überzeugt ſind, daß niemand uns je werde b e w e i ſ e n können, es ſei das Daſeyn Gottes unmöglich. — Aber auch der Glaube an die Gottheit hat, ſo wie

*) Gegen die Lehre von der Schöpfung könnte man noch folgendes einwenden: Wenn Gott der Schöpfer der Welt iſt, ſo iſt er auch der Schöpfer der freien Weſen; er geht aber alsdann als Urſach den freien Weſen vorher und dieſe und ihre Eigenſchaften ſind von ihm nach einem nothwendigen Geſetz abhängig, welches der Vorausſetzung, daß ſie freie Ween ſind, widerſpricht. Nun aber erklärt die praktiſche Vernunft, durch das Bewußtſeyn: Du ſollſt, uns für freie Weſen und auf der andern Seite fordert die Idee des höchſten Guts, die gleichfalls von der praktiſchen Vernunft als nothwendig aufgeſtellt wird, die Vorausſetzung der Exiſtenz Gottes als Schöpfers der Welt, und alſo geräth ſie durch ſich ſelbſt in Widerſpruch. Wäre dies Raiſonnement gegründet, ſo befänden wir uns freilich in einer großen Verlegenheit, aber dieſer Widerſpruch iſt nur ſcheinbar. Er beruht nämlich auf der Vorausſetzung, daß wenn Gott als Urſach der freien Weſen be-

Digitized by Google

der Glaube an Unſterblichkeit der Seele keinen andern Gebrauch als den der Rechtfertigung der praktiſchen Vernunft in Rückſicht der Möglichkeit des Gegenſtandes, den ſie unſerer Willkühr wirklich zu machen vorhält; im Felde der Erkenntniß leidet er keine Anwendung, weil Gott außerhalb der Sinnenwelt iſt und nie erkannt werden kann; ja es würde ſogar alle Unterſuchung aufheben, den Erkenntnißgebrauch der Vernunft hemmen und die Erfahrung zerſtören, wenn man die Gottheit in die Reihe der ſinnlichen Urſachen verſetzen wollte. Wenn ich jemand frage, warum iſt die Erde unter den Polen abgeplattet? und er antwortet mir: der liebe Gott hat es ſo eingerichtet; ſo mag das alles ganz wahr ſeyn, aber ich bin um nichts klüger geworden, ja der Faden meiner Unterſuchung iſt ſogar ganz abgeriſſen. — Auch in praktiſcher Rückſicht iſt der Glaube an die Gottheit nicht dazu zu gebrauchen, daß man den Begriff deſſelben vor dem Sittengeſetze hergehen läßt, dies allein aus ſeinem Willen herleitet, und nun die Verbindlichkeit in unſerer Abhängigkeit von ihm ſetzt. Hierdurch würde der freie Wille des Menſchen zerſtört. — Die Heiligkeit des Sittengeſetzes iſt der Grund

trachtet wird, er ihnen der Zeit nach vorhergehen müßte; allein hier iſt ein Irrthum. Wenn wir den Begriff der Cauſalität zur Erkenntniß eines Gegenſtandes brauchen wollen, ſo iſt dies nur in der Sinnenwelt möglich und das muß er freilich auf die Bedingung der Zeit angewandt werden: hier iſt aber von Dingen an ſich, (Gott und freien Weſen) die Rede, und da können wir von der Vorſtellung der Zeit keinen Gebrauch machen, ſondern dürfen uns blos der reinen Categorie der Cauſalität bedienen. Dadurch fällt nun der obige Widerſpruch weg, aber wir haben alsdann auch keine Erkenntniß, und dürfen uns dieſer Vorſtellung von der Schöpfung freier Weſen zu keinem Behuf in theoretiſcher Rückſicht bedienen, ſondern ſie blos in praktiſcher Rückſicht brauchen. Erkannt und begriffen wird dadurch freilich nichts, aber das Unbegreifliche iſt von dem Unmöglichen und Widerſprechenden noch ſehr verſchieden.

Digitized by Google

des Glaubens an Gott und geht alſo dieſem voraus; aber es iſt ein großer Gedanke, der die Achtung für das Sittengeſetz vermehren und ſeine Kraft bei uns verſtärken kann, daß die Gottheit daſſelbe Sittengeſetz anerkennt, daß wir mit ihm zu einem Reiche vernünftiger Weſen gehören, wo jedes Glied als geſetzgebend betrachtet werden, wo aber auch jedes Gliedes Geſetzgebung auf alle vernünftige Weſen paſſen muß. Die Kraft des Geſetzes durch Hinweiſung auf göttliche Belohnungen oder Beſtrafungen verſtärken wollen, hieße die Reinigkeit deſſelben trüben, und die Achtung fürs Geſetz aus der allein wahren Tugend entſpringen kann mit Triebfedern des Eigennutzes verbinden wollen, die jene als ihrer unwürdig verſchmäht.

Noch einen Einwurf könnte man hier machen, daß nämlich die Erfahrung zeige, daß Tugend und Glückſeligkeit nicht immer im genaueſten Verhältniß mit einander verbunden ſind; und daß alſo die Erfahrung beweiſe, die Gottheit, welche eben dieſe Verbindung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit hervorbringen ſolle, exiſtire nicht. Allein man muß bei dieſem Einwurf nicht vergeſſen, daß es für uns Menſchen unmöglich iſt, nicht einmal den Grad unſerer eigenen Sittlichkeit, viel weniger den anderer Menſchen zu beſtimmen, da nur der Allwiſſende allein wiſſen kann, welchen Antheil das Sittengeſetz und welchen Antheil die ſinnlichen Triebfedern an unſern Handlungen gehabt haben, und ſodann daß wir keinen Grund haben, dieſe Verbindung von Sittlichkeit und Glückſeligkeit ſchon in dieſem Leben zu erwarten, da, wie wir wiſſen, niemand beweiſen kann, daß der Tod das Ende unſers vernünftigen Daſeyns ſei.

So hätten wir alſo die Frage, was darf ich hoffen? beantwortet. Wir erhielten nämlich zum Reſultat:

Jedes endliche Weſen, das die Heiligkeit des Sittengeſetzes anerkennt, kann mit Zuverläſſigkeit erwarten, daß ſeine Seele unſterblich iſt und daß es

Digitized by Google

ſich in unendlichen Fortſchritten dem Ideale der Heiligkeit immer mehr nähern kann, es kann ferner erwarten, daß die Gottheit (wo nicht jetzt, doch dereinſt) mit dem Grade der Würdigkeit glücklich zu ſeyn, der im Grade ſeiner Tugend liegt, wirkliches Glück (Wohlſeyn) verknüpfen werde.

Ich will zum Beſchluß zu dem, was ich über Gott und ſeine Eigenſchaften geſagt habe, nur noch eine Anmerkung hinzufügen. Es ſcheint nämlich beim erſten Anblick, als wenn wir, trotz unſeres Beweiſes, daß wir von den Dingen an ſich nichts erkennen, doch von der Gottheit, die offenbar zu den Dingen an ſich gehört, viele Merkmale, die zur Erkenntniß derſelben dienen, ausgeſagt hätten; freilich war die Quelle dieſer Vorſtellungen die praktiſche Vernunft, allein dies würde doch immer gegen unſere Behauptung, daß wir die Dinge an ſich nicht kennen, ſtreiten, wenn wir Erkenntniß von der Gottheit hätten, aus welcher Quelle ſie auch entſpringen möchte. Wir wollen daher jetzt die oben genannten Eigenſchaften Gottes durchgehen, um zu ſehen, ob ſie uns wirklich Erkenntniß deſſelben verſchaffen. Um aber dieſe Unterſuchungen anzuſtellen, müſſen wir uns nur noch einmal an das erinnern, was zur Erkenntniß erforderlich iſt. Zur Erkenntniß gehört nicht blos ein Begriff, ſondern auch eine ihm correſpondirende Anſchauung, wodurch demſelben ſeine objektive Realität geſichert wird. Nun wird ſich aber leicht darthun laſſen, daß alle Eigenſchaften der Gottheit von der Art ſind, daß ihnen keine adäquate Anſchauung untergelegt werden kann, und daß dieſelben bloße Verhältnißbegriffe ſind, durch welche eigentlich nichts erkannt wird. Wir machen mit den moraliſchen Eigenſchaften Gottes, der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit, den Anfang. — Heilig iſt ein Weſen, deſſen Willkühr mit dem Sittengeſetz von ſelbſt zuſammenfällt, deſſen Willkühr das Sittengeſetz iſt, der alſo nie vom Sittengeſetz abweichen kann. Man ſieht bei genauerer Zergliederung dieſes Be-

griffs der Heiligkeit leicht ein, daß er nicht zum Behuf der Erkenntniß dienen kann, weil es ihm an einer adäquaten Anſchauung fehlt. Unſere Willkühr ſtimmt mit dem Sittengeſetz nicht von ſelbſt zuſammen, daher erhält bei uns das Sittengeſetz die Form eines Gebots: Du ſollſt; daher können wir unſere Willkühr auch nicht brauchen, um die göttliche dadurch zu erkennen: beide ſind nicht dem Grade nach, ſondern ſpecifiſch unterſchieden, und die erſtere kann alſo kein Erkenntnißgrund der letztern werden; denn der Menſch hat nur Tugend, d. h. er kann nur ſtreben, ſeine Neigungen, die ihm als endliches, ſinnliches Weſen beiwohnen, jederzeit dem Sittengeſetz zu unterwerfen, in Gott aber ſoll gar nichts gedacht werden, was ihn gegen die Moralität affizirte, es muß ihm unmöglich ſeyn, von dem Sittengeſetz abzuweichen; aber nicht aus Nothwendigkeit, ſondern aus Freiheit. — Er iſt das perſonifizirte Sittengeſetz. Das Sittengeſetz in Rückſicht auf die Gottheit kann nicht die Form des Sollens haben, weil dies vorausſetzte, Gott könne von demſelben abweichen; auch nicht des Müſſens, denn ſonſt wäre er nicht frei: Sollen und Müſſen ſind aber die beiden einzigen Formen, in denen wir uns Geſetze denken können.

G ü t i g iſt Gott, in ſo fern er das Wohl ſeiner Geſchöpfe will. Dieſer Wille wird durch das Wohlgefallen an der Wohlfahrt anderer hervorgebracht. Unſer Wohlgefallen aber iſt ein Gefühl der Luſt, und alſo von unſerer ſubjektiven Beſchaffenheit abhängig, dies aber kann bei Gott nicht der Fall ſeyn, ſondern ſein Wohlgefallen iſt frei und unabhängig, daher unterſcheidet es ſich gleichfalls von dem unſrigen nicht dem Grade, ſondern der Art nach. Ferner macht uns unſer Wohlgefallen an der Wohlfahrt anderer von dem Zuſtande derſelben abhängig, welches bei Gott gleichfalls nicht der Fall iſt.

G e r e c h t iſt Gott, d. h. er theilt den endlichen vernünftigen Weſen Glückſeligkeit nach Masgabe ihrer Tu-

Digitized by Google

gend aus. Die Gerechtigkeit iſt Güte Gottes, die durch die Heiligkeit deſſelben beſchränkt iſt. Wenn dieſer Begriff die Begriffe von Heiligkeit und Güte, von denen wir geſehen haben, daß ſie aus Mangel von adäquater Anſchauung keine Erkenntniß abgeben, vorausſetzt, ſo wird dies auch von ihm ſelbſt gelten.

Die Erfahrung iſt nicht im Stande, uns von den drei genannten moraliſchen Eigenſchaften der Gottheit, die wir unter dem allgemeinen Namen der moraliſchen Weisheit begreifen, Beiſpiele aufzuſtellen, denn ſie kann uns von überſinnlichen Dingen nichts lehren, und es iſt uns ſogar unmöglich, nach bloßen Regeln der theoretiſchen Erkenntniß, die Einwürfe, die man aus der Erfahrung gegen die genannten moraliſchen Eigenſchaften Gottes macht, hinreichend zu heben. Dieſe Einwürfe ſind nämlich von dem moraliſch Böſen in der Welt gegen die Heiligkeit, von den zahlloſen Uebeln und Schmerzen der vernünftigen Weltweſen gegen die Güte und von dem Mißverhältniß zwiſchen der Strafloſigkeit der Laſterhaftigkeit und ihren Verbrechen gegen die Gerechtigkeit Gottes hergenommen und ſie können nur durch den Machtſpruch der praktiſchen Vernunft, die auf feſten Glauben an dieſe genannten Eigenſchaften beſteht und durch die Erklärung der theoretiſchen Vernunft, daß wegen Mangelhaftigkeit unſerer Erkenntniſſe dieſer Zweifel das Gegentheil des praktiſchen Glaubens nicht beweiſen könne, abgewieſen werden. Ich verweiſe hierbei meine Leſer auf Kants vortrefflichen Aufſatz: Ueber das Mißlingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee, der ſich im dritten Stück des 18ten Bandes der Berliner Monatsſchrift findet.

Was nun die dynamiſchen Eigenſchaften der Gottheit betrifft, ſo wird ſich eben ſo leicht darthun laſſen daß ſie nicht zur Erkenntniß der Gottheit dienen.

Digitized by Google

Gott iſt allmächtig. Auch hier iſt für uns keine Erkenntniß möglich, denn einmal ſchließt der Begriff der Allmacht das Merkmal einer unendlichen Kraft in ſich, und alle Begriffe, die das Merkmal des Unendlichen in ſich enthalten, ſind für uns endliche Weſen nicht Gegenſtände der Erkenntniß; ſodann können wir uns von der Gottheit als wirkender Urſach keinen Begriff machen, da ſie ihren Wirkungen, die von uns in der Zeit wahrgenommen werden, nicht der Zeit nach vorhergeht, weil ſie ſelbſt nicht in der Zeit iſt. Wir können alſo die Erfahrung, die für uns doch einzige Quelle der Erkenntniß iſt, nicht einmal dazu brauchen, aus ihr ein Analogon einer ſolchen Urſachlichkeit aufzuſtellen, denn jede Urſach in der Erſcheinung geht ihrer Wirkung der Zeit nach vorher.

Gott iſt allgegenwärtig, d. h. er wirkt in allen Theilen des Raums, doch ohne denſelben zu erfüllen. Alle unſere Erkenntniß aber von einer Gegenwart im Raum iſt mit der Bedingung verbunden, daß der Gegenſtand der im Raum gegenwärtig iſt denſelben erfüllt; wir haben zwar ein analoges Beiſpiel von einer Wirkung im Raum, ohne daß der wirkende Gegenſtand eine Stelle in derſelben einnimmt, nämlich der Gegenwart der Seele im Körper, aber auch hier findet aus eben dem Grunde keine Erkenntniß ſtatt.

Gott iſt allwiſſend. — Dieſe Eigenſchaft betrifft eigentlich das Erkenntnißvermögen der Gottheit. Sollte hier nun Erkenntniß ſtatt finden, ſo müßten wir angeben können, was für eine Beſchaffenheit das Erkenntnißvermögen der Gottheit habe. Unſer Erkenntnißvermögen zerfällt in zwei Theile, in die Sinnlichkeit und in den Verſtand. Jene iſt leidend, dieſe thätig, aus dem Grunde alſo kann man der Gottheit keine Sinnlichkeit, ſondern muß ihr Verſtand beilegen. Der Verſtand Gottes aber wird von dem unſrigen noch ſehr verſchie-

Digitized by Google

den ſeyn; unſer Verſtand iſt nämlich discurſiv d. h. unſere Vorſtellungen von Gegenſtänden, die wir durch den Verſtand erhalten, ſind Begriffe, die wir aus den Anſchauungen dadurch erhalten, daß wir die mannigfaltigen Merkmale derſelben zu einem Bewußtſeyn verbinden. Die Vorſtellung eines Objekts aber, die ein Begriff iſt, muß immer unvollkommen ſeyn, weil der Gegenſtand in aller Rückſicht beſtimmt iſt, welches beim Begriffe nicht der Fall ſeyn kann, weil derſelbe ſonſt unendlich viel Merkmale enthalten müßte, welches für uns unmöglich iſt. Wir ſteigen, wenn unſere Begriffe vollſtändiger werden ſollen, immer mehr vom Allgemeinen zum Beſondern herab, indem wir zu dem Begriffe neue Merkmale hinzufügen und uns ſo der durchaus beſtimmten Anſchauung nähern. Dies iſt aber eine Einſchränkung unſers Erkenntnißvermögens, die bei der Gottheit nicht ſtatt finden kann, dieſer werden wir alſo einen anſchauenden Verſtand beilegen müſſen. Unterſuchen wir nun dieſen Begriff genauer, ſo werden wir leicht einſehen, daß hier keine Erkenntniß ſtatt findet. Denn unſere Anſchauung iſt ſinnlich, die der Gottheit ſoll ſelbſtthätig ſeyn, unſer Verſtand iſt discurſiv, der ihrige intuitiv; wir ſagen alſo mit andern Worten, die Gottheit hat ein Anſchauungsvermögen, das nicht das unſrige und einen Verſtand, der gleichfalls nicht der unſrige iſt. Welcher Menſch wird bei dieſen negativen Beſtimmungen meinen, Erkenntniß von den Erkenntniſſen der Gottheit zu haben. Rechnet man nun noch dazu, daß die Erkenntniß der Gottheit nicht empiriſch ſeyn kann, weil ſie ſonſt von den Gegenſtänden abhinge, und daß ſie alſo a priori ſeyn muß, ſo iſt gar nicht zu begreifen, wie eine ſolche Erkenntniß ſtatt finden ſoll, vorzüglich in Rückſicht der freien Handlungen, die durch keine Geſetze vorausbeſtimmt ſind.

Gott iſt ewig, d. h. nicht, er iſt zu aller Zeit, denn das Merkmal der Zeit kann nur Erſcheinungen

beigelegt werden, ſondern ſein Daſeyn iſt nicht zufällig, von einem andern abhängig, es iſt abſolutnothwendig. Von einer abſoluten Nothwendigkeit haben wir aber, wie oben bei Beantwortung der Frage, was kann ich wiſſen? gezeigt worden iſt, keine Erkenntniß, weil ſie eine Idee der Vernunft iſt, der keine Anſchauung als adäquat gegeben werden kann.

Die Unveränderlichkeit Gottes beruht darauf, daß er nicht in der Zeit iſt und in ihm kein Wechſel der Zuſtände ſtatt findet; aber wir wiſſen ſchon, daß Dinge, die nicht in der Zeit ſind und alſo auch Merkmale, die Dingen nur in ſo fern zukommen, als ſie nicht in der Zeit ſind, keine Gegenſtände der Erkenntniß werden können.

Gott iſt allgenugſam und ſelbſtſtändig, d. h. er bedarf zu ſeinem Seyn keines andern Weſens, und iſt von allen andern Dingen unabhängig. Nun aber iſt es für uns unbegreiflich, wie Gott auf die Welt wirken kann, ohne daß dieſe auf ihn wirkt, welches doch erforderlich iſt, weil er ſonſt leidend ſich verhalten müßte, wodurch er aber von der Welt abhängig würde. Er ſteht mit der Welt nicht in Gemeinſchaft, ſondern nur in dem Verhältniß einer einſeitigen Einwirkung. Was die Schöpfung der Welt betrifft, ſo habe ich von ihr ſchon oben in einer Note geſprochen. Für uns kann ſie nie ein Gegenſtand der Erkenntniß werden, denn alle Beiſpiele des Entſtehens und Vergehens die wir kennen, iſt nur Veränderung der Form.

Ueberdenkt man das alles was wir durch die praktiſche Vernunft berechtigt von der Gottheit ausſagen, ſo wird man leicht einſehen, daß es blos Verhältnißbegriffe ſind, aus denen wir freilich alle ſinnliche Bedingungen, als welche auf die Gottheit nicht paſſen,

Digitized by Google

weglaſſen müſſen, daß aber auch eben dadurch das von der Gottheit Ausgeſagte nicht zur Erkenntniß derſelben oder irgend eines andern Gegenſtandes gebraucht werden kann, ſondern blos für das moraliſche Intereſſe des Menſchen wichtig iſt und Werth hat.

Digitized by Google

Gedrängter

A u s z u g

aus

Kants Kritik der reinen Vernunft,

n e b ſt

d e r E r k l ä r u n g

d e r

wichtigſten darin vorkommenden Ausdrücke der Schule.

Digitized by Google

Alle Operationen unſers Gemüths, alle Veränderungen die in uns vorgehen, laſſen ſich am Ende auf drei Hauptarten zurückführen, auf vorſtellen oder *erkennen*, *auf fühlen (empfinden)* und *wollen* und wir haben alſo drei Hauptvermögen des Gemüths, *Erkenntnißvermögen*, *Gefühl der Luſt* und *Unluſt* und *Begehrungsvermögen*. Jedes dieſer Vermögen kann critiſirt werden, d. h. man kann wiſſenſchaftlich unterſuchen, wie weit erſtreckt ſich der Umfang des Gebiets des Vermögens? auf welchem Wege werden ihm Gegenſtände gegeben? und welches ſind die Geſetze nach welchen es ſeine Funktionen verrichtet? So giebt es alſo eine dreifache Critik, *eine Critik des Erkenntnißvermögens*, *eine Critik des Gefühls der Luſt und Unluſt*, und *eine Critik des Begehrungsvermögens*. Die Critik des Erkenntnißvermögens erhielt von *Kant* den Namen einer *Critik der reinen Vernunft*, die Critik des Gefühls der Luſt und Unluſt den Namen einer *Critik der Urtheilskraft*, die Critik des Begehrungsvermögens den Namen einer *Critik der praktiſchen Vernunft*. Wir eilen dieſe Benennungen zu erläutern und die Gründe dafür anzugeben.

Meine Leſer wiſſen, daß unſer geſammtes Erkenntnißvermögen in zwei Theile zerfällt, in das Vermögen der unmittelbaren und mittelbaren Vorſtellungen von Gegenſtänden (Sinnlichkeit und Verſtand). Alle Vorſtellungen, die die Sinnlichkeit liefert, beziehen ſich unmittelbar auf einen Gegenſtand, ſind alſo einzelne Vorſtellungen, paſſen nur auf dies und auf kein anderes Objekt. Ich ſehe jetzt einen Kupferſtich von *Descartes* vor mir

Digitized by Google

hängen und habe alſo eine Anſchaunng, dieſe meine Vorſtellung aber, die ich jetzt habe, paßt nur auf dieſen Kupferſtich, der vor mir hängt. Eben dies gilt auch von den Anſchauungen, die mir die Einbildungskraft (die auch zur Sinnlichkeit gehört) liefert. Meine Einbildungskraft reproducirt mir das Geſicht des verſtorbenen Königs, und dieſe Vorſtellung paßt nur auf einen Gegenſtand, es iſt mit ihr das Bewußtſeyn verknüpft, daß ſie nicht mehrere, ſondern nur einen Gegenſtand unter ſich enthält. — Alle unſere Vorſtellungen alſo, die auf mehrere Gegenſtände paſſen, ſind nicht Producte der Sinnlichkeit, ſondern Prodncte des Verſtandes.

In der Critik der drei Hauptvermögen wird unter andern nach den Geſetzen gefragt, nach welchen dieſe Vermögen ihre Functionen verrichten. Geſetze ſind allgemeine Regeln, alſo nicht Vorſtellungen von einzelnen Gegenſtänden, d. h. die Erkenntniß derſelben gehört nicht der Sinnlichkeit, ſondern dem Verſtande an; folglich werden wir die Geſetze für die Functionen der drei Hauptvermögen unſers Gemüths im Verſtande zu ſuchen haben.

Der Verſtand in weiterer Bedeutung aber, wo wir ihn nämlich der Sinnlichkeit, als dem Vermögen der einzelnen Vorſtellungen (der Anſchauungen) entgegenſetzen, zerfällt in drei Theile, in den **Verſtand** in engerer Bedeutung, in die **Urtheilskraft** und in die **Vernunft**. Unter Verſtand in engerer Bedeutung verſtehen wir das Vermögen des Gemüths, das Beſondere im Allgemeinen darzuſtellen. Wenn wir z. B. dadurch, daß wir die Anſchauungen **Cajus**, **Titus**, **Livius** u. ſ. w. mit einander verglichen, das aus ihnen weglaſſen, was ſie zu einzelnen Vorſtelluugen macht und das was ihnen gemeinſchaftlich iſt in eine Vorſtellung zuſammenfaſſen und ſo die Vorſtellung Menſch bilden, ſo iſt dieſe Vorſtellung Menſch ein Begriff, ſie geht nicht blos auf einen einzelnen Gegenſtand, ſondern auf mehrere, auf den **Cajus**, **Titus** ꝛc. und dieſe einzelnen

Vorſtellungen Cajus, Titus, Livius ꝛc. (das Beſondere) werden in dem Begriff Menſch oder im Allgemeinen dargeſtellt, denn ihnen allen kommt der Begriff Menſch als Merkmal zu. — Das Vermögen, um welches dieſe Function das Beſondere im Allgemeinen darzuſtellen verrichtet, nennen wir Verſtand in engerer Bedeutung. Unter Urtheilskraft verſtehen wir das Vermögen des Gemüths, das Beſondere unter das Allgemeine zu ſubſumiren. Es iſt mir das Beſondere Cajus und das Allgemeine Menſch gegeben, ſage ich nun, Cajus iſt ein Menſch; ſo habe ich das Beſondere unter das Allgemeine ſubſumirt und dies iſt ein Geſchäft der Urtheilskraft. Die Vernunft endlich iſt das Vermögen, das Beſondere im Allgemeinen zu erkennen, das Beſondere aus dem Allgemeinen herzuleiten. Geſetzt ich mache den Schluß: alle Menſchen ſind ſterblich, Cajus iſt ein Menſch, alſo iſt Cajus ſterblich; ſo habe ich die Wahrheit des beſonderen Urtheils: Cajus iſt ſterblich, aus dem allgememeinen Urtheil, alle Menſchen ſind ſterblich, hergeleitet und dies iſt ein Geſchäft der Vernunft.

Eine jede der vorhin genannten drei Critiken hat den Zweck, wiſſenſchaftlich zu beſtimmen, wie weit erſtreckt ſich der Umfang eines jeden Vermögens des Gemüths? Auf welchem Wege werden ihm Gegenſtände gegeben? Und welches ſind die Geſetze nach welchen es ſeine Functionen verrichtet? Man hätte dieſe Fragen auch ſo ausdrücken können, welches ſind die Geſetze nach welchen jedes Vermögen ſeine Functionen verrichtet? Wie weit erſtreckt ſich das Gebiet dieſer Geſetze und in wie fern ſind ihm die Gegenſtände unterworfen? —

Stellt man nun dieſe Unterſuchung wirklich an, ſo findet ſich, daß der Verſtand in engerer Bedeutung geſetzgebend für das Erkenntnißvermögen, die Urtheils-

Digitized by Google

kraft für das Gefühl der Luſt und Unluſt, und die Vernunft für das Begehrungsvermögen iſt. Eine Behauptung, die hier nicht bewieſen werden kann. Man kann alſo ſtatt Critik des Erkenntnißvermögens ſagen Critik des Verſtandes, die Critik des Gefühls der Luſt und Unluſt auch Critik der Urtheilskraft nennen und endlich ſtatt Critik des Begehrungsvermögens ſetzen Critik der Vernunft. — Vergleichen wir dieſe Benennungen mit den von Kant für die Critiken der drei Hauptvermögen des Gemüths gewählten Namen, ſo finden wir, daß er der Critik des Gefühls der Luſt und Unluſt wirklich den Namen der Critik der Urtheilskraft beigelegt, daß er aber die Critik des Verſtandes Critik der reinen Vernunft und die Critik der Vernunft (als Critik des Begehrungsvermögens) Critik der praktiſchen Vernunft genannt hat; er fand nämlich bei ſeinen angeſtellten Unterſuchungen, daß obgleich nur der Verſtand allein für das Erkenntnißvermögen geſetzgebend iſt, dennoch die Vernunft beſtändig ſtrebt, Regeln die ſie blos zur Leitung unſerer Erkenntnißvermögen geben kann, auch auf Erkenntniß der Gegenſtände auszudehnen und da ſie in der Erfahrung keine Vorſtellungen findet, die ihren Begriffen angemeſſen ſind, über die Erfahrung hinaus ins Ueberſinnliche zu ſchweifen, daß der größte Irrthum in unſern Erkenntniſſen daraus entſpringt, daß Vernunft aus ſich ſelbſt ohne alle Erfahrung (reine Vernunft) Gegenſtände erkennen will, und daß alſo deshalb derſelben in Rückſicht auf Erkenntniſſe der Gegenſtände ſtrenge Grenzen vorgeſchrieben werden müſſen, daher nannte er die Critik des Erkenntnißvermögens oder des Verſtandes Critik der reinen Vernunft. Daß er die Critik des Begehrungsvermögens Critik der praktiſchen Vernunft genannt hat, geſchah blos um ſie von der Critik der ſpeculativen Vernunft zu unterſcheiden, welche letztere ſich blos mit Erkenntniſſen beſchäftigt, dahinge-

Digitized by Google

gen es jener um Beſtimmung der Geſetze des Begehrungsvermögens zu thun iſt.

Hieraus wird ſich nun ergeben, warum man die neuere Philoſophie, deren Stifter der unſterbliche Kant iſt, die kritiſche Philoſophie nennt. Sie unterſcheidet ſich von allen andern Syſtemen dadurch, daß ſie die Grenzen eines jeden Vermögens unſeres Gemüths und die Geſetze deſſelben genau beſtimmt, ehe ſie erlaubt, ein Syſtem der Erkenntniſſe der Gegenſtände derſelben aufzuführen. Auf der einen Seite ſteht ihr der Dogmatismus entgegen, der ohne dieſe vorhergegangene Unterſuchung ſich anmaßt, das Daſeyn oder nicht Nichtdaſeyn vorzüglich überſinnlicher Gegenſtande und Eigenſchaften zu beſtimmen; auf der andern Seite der Skepticismus, der ohne vorhergegangene Beſtimmung der Grenzen unſerer Erkenntniſſe alle Erkenntniſſe für ungewiß und zweifelhaft erklärt.

Kant hat die Critik des Erkenntnißvermögens vorzüglich in zwei Schriften dargelegt, in der Critik der reinen Vernunft und in ſeiner Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten.

Kurze Darſtellung des Inhalts der Critik der reinen Vernunft.

In der Einleitung unterſcheidet der Verfaſſer zwiſchen der empiriſchen Erkenntniß (Erkenntniß a posteriori) und der Erkenntniß a priori; jene beruht auf ſinnlichen Wahrnehmungen, dieſe ſind im Erkenntnißvermögen ſelbſt gegründet; iſt ihnen nichts empiriſches beigemiſcht, ſo heißen ſie rein. Da Erfahrung (ſinnliche Wahrnehmung) keine allgemeinen und nothwendigen Urtheile geben kann, wir aber ſolche Urtheile fällen, ſo ſind dieſe a priori. — Die Vernunft ſtrebt nach Auflöſung der Fragen, von Gott, Freiheit und Un-

Digitized by Google

ſterblichkeit, die offenbar nicht zur Erfahrung gehören und daher fordert die Metaphyſik, deren Hauptgegenſtand die Beantwortung dieſer Fragen iſt, eine genaue Beſtimmung von der Möglichkeit, den Prinzipien und dem Umfang aller Erkenntniſſe a priori.

Wir unterſcheiden in Rückſicht des Inhalts zwei Arten von Urtheilen, analytiſche und ſynthetiſche, in jenen wird das Prädikat ſchon im Subjekt enthalten gedacht, ſo daß blos die Zergliederung der Vorſtellung des Subjekts zur Fällung des analytiſchen Urtheils hinreicht; z. B. ein Zirkel iſt rund; wo rund offenbar ſchon im Begriff Zirkel liegt. Ein Urtheil heißt hingegen ſynthetiſch, wenn das dem Subjekt beigelegte Prädikat noch nicht im Begriffe des Subjekts gedacht wird, z. B. Cajus iſt krank. Hier muß alſo der Grund der Verbindung zwiſchen Subjekt und Prädikat angegeben werden. Bei den Erfahrungsurtheilen, die insgeſammt ſynthetiſch ſind, iſt dieſer Grund die ſinnliche Wahrnehmung. Alle analytiſchen Urtheile ſind freilich insgeſammt a priori, d. h. ich brauche bei denſelben zur Erfahrung meine Zuflucht nicht zu nehmen, weil ich nur nöthig habe den Begriff des Subjekts zu zergliedern, aber ſie erweitern auch unſere Erkenntniß nicht; ſollen wir alſo Erkenntniß a priori haben, ſo muß es auch ſynthetiſche Urtheile a priori geben; dergleichen finden wir auch in der Mathematik, in der reinen Naturwiſſenſchaft und in der Methaphyſik. Wir werden alſo nach dem Grunde ſolcher ſynthetiſchen Urtheile a priori fragen müſſen; oder mit andern Worten fragen müſſen, wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? Dies ſetzt aber eine genaue Beſtimmung der Grenzen unſers Erkenntnißvermögens voraus, welche in der Critik der reinen Vernunft gegeben wird.

Die Critik der reinen Vernunft oder unſers Erkenntnißvermögens zerfällt in zwei Theile, in die Elementarlehre und in die Methodenlehre. Die

Digitized by Google

Elementarlehre beurtheilt die Beſtandtheile unſerer Erkenntniß, die Methodenlehre beſchäftigt ſich mit dem Plane, aus den Materialien ein Syſtem der Erkenntniß zu Stande zu bringen.

I. Elementarlehre der Critik der reinen Vernunft.

Da unſer Erkenntnißvermögen in zwei Haupttheile zerfällt, in die Sinnlichkeit und in den Verſtand, ſo wird auch die Critik dieſes Vermögens in die beiden Haupttheile zerfallen, in die Critik der Sinnlichkeit und in die Critik des Verſtandes. Jene nennt Kant Transcendentale Aeſthetik, dieſe Transcendentale Logik.

1) Transcendentale Aeſthetik. Kant braucht hier den Ausdruck Aeſthetik nicht in der gewöhnlichen Bedeutung, wo man darunter eine Critik des Geſchmacks (oder wie andere unrichtiger ſagen die Wiſſenſchaft des Schönen) verſteht, ſondern er belegt die Wiſſenſchaft von der ſinnlichen Erkenntniß mit dieſem Namen und hat den griechiſchen Sprachgebrauch für ſich. — Transcendental nennt Kant eine Vorſtellung (Erkenntniß, Wiſſenſchaft) die in dem Erkenntnißvermögen ſelbſt gegründet (a priori) iſt, aber doch auf Gegenſtände der Erfahrung angewandt werden kann; dem Transcendentalen ſteht das Empiriſche entgegen, das aus Erfahrung entſpringt und auf Erfahrung alſo angewandt wird. Der Begriff Urſach iſt, wie meine Leſer aus der vorhergehenden Schrift wiſſen, a priori, leidet aber ſeine Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung, daher iſt er transcendental; der Begriff Menſch iſt empiriſch, er entſpringt aus Erfahrung und leidet alſo auf dieſelbe auch ſeine Anwendung. In der transcendentalen Aeſthetik wird nun dargethan, daß es ſinnliche Vorſtellungen a priori giebt, die auf Erfahrung angewandt werden können. Es ſind deren zwei,

Digitized by Google

wie meine Leſer wiſſen, **Raum** und **Zeit**. Daher hat die transcendentale Aeſthetik zwei Abſchnitte, vom Raume — und von der Zeit. Von beiden Vorſtellungen giebt **Kant** ſo wohl eine **metaphyſiſche** als eine **transcendentale** Erörterung. **Erörterung** iſt die Darſtellung der Merkmale einer Vorſtellung, wenn gleich die Merkmale nicht ausführlich angegeben werden. Sie iſt metaphyſiſch, wenn ſie dasjenige enthält, was der Vorſtellung als a priori (durchs Erkenntnißvermögen ſelbſt) gegeben, zukömmt. Transcendental heißt die Erörterung, wenn durch ſie deutlich gemacht wird, wie durch dieſe Vorſtellung andere ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori möglich ſind. — Das Reſultat dieſer Unterſuchung iſt, Raum und Zeit ſind Anſchauungen a priori und haben als nothwendige Formen unſerer ſinnlichen Erkenntniß, Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung.

2) **Transcendentale Logik.** Wiſſenſchaftliche Darlegung der Geſetze unſers Denkens heißt **Logik**. Nimmt man dabei auf den Inhalt des Gedachten keine Rückſicht, ſo heißt die Logik **allgemein**.

Aus der vorher gegebenen Erklärung von transcendentaler Aeſthetik, wird ſich leicht der Ausdruck transcendentale Logik erklären laſſen; ſie iſt die Wiſſenſchaft von den Vorſtellungen (Begriffen und Urtheilen) die im Verſtande ſelbſt ihren Grund haben und auf Gegenſtände der Erfahrung angewandt werden können. Sie zerfällt in die **Analitik** und **Dialektik**, jene zergliedert den Verſtandesgebrauch, um die in ihm liegenden Begriffe und Urtheile a priori aufzufinden, die ihre Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung haben; dieſe deckt den falſchen Schein der Anmaaßungen der Vernunft auf, wenn ſie von dieſen Begriffen einen unrechtmaſsigen Gebrauch machen will.

A. **Transcendentale Analitik.** Sie zerfällt wiederum in zwei Theile, in die Analitik der Be-

Digitized by Google

griffe und in die Analytik der Grundſätze; denn der Verſtand liefert zur Erkenntniß nur dieſe beiden Stücke, Begriffe und Urtheile.

a. Analytik der Begriffe. Hier iſt es nun zuvörderſt darum zu thun, einen Leitfaden zu entdecken, der uns in den Stand ſetzt, die in dem Verſtande liegenden Begriffe vollſtändig aufzuzählen. Dieſe findet ſich in den verſchiedenen Formen der Urtheile, als ſo viel verſchiedenen Funktionen des Verſtandes; aus ihnen entſpringen die reinen urſprünglichen Begriffe des Verſtandes, die Kant Kategorien oder Prädicamente nennt; von ihnen ſind die Prädicabilien verſchieden, die auch a priori ſind, aber durch die Zuſammenſetzung jener durcheinander oder mit den reinen Formen der Sinnlichkeit entſpringen. So iſt z. B. Urſach eine Kategorie oder ein Prädicament, Kraft eine Prädicabilie, weil ſie aus den Begriffen Subſtanz und Urſach zuſammengeſetzt iſt. —

Nach Unterſuchung dieſer Begriffe entſpringt die Frage, mit welchem Rechte wenden wir dieſe im Verſtande gegründeten Vorſtellungen auf Gegenſtände an; dies nennt man die Deduction derſelben. Eine Deduction heißt transcendental, wenn die gegebene Vorſtellung a priori iſt, ſie iſt empiriſch, wenn man zeigt, wie man aus der Erfahrung und aus der Reflection über dieſelbe Begriffe erhält. Hier wird alſo eine transcendentale Deduction ſtatt finden. Dieſe transcendentale Deduction beruht auf dem Satz, daß ohne die Kategorien gar keine Erkenntniß möglich iſt, ja daß ſelbſt das reine Selbſtbewußtſeyn Ich denke (welches Kant die transcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeyns nennt) nicht möglich iſt. Die Kategorien haben aber keinen andern Gebrauch zur Erkenntniß der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung, weil nur allein durch empiriſche Anſchauung uns ein objektives Mannigfaltiges gegeben wird, welches wir nun durch

Digitized by Google

die Kategorien zur Einheit des Gegenſtandes (zur Erkenntniß) verbinden. Ueberſinnliche Gegenſtände können zwar durch die Kategorien gedacht, aber nicht erkannt werden.

b. Analytik der Grundſätze. — Unter Urtheilskraft verſtehen wir das Vermögen unter Regeln zu ſubſumiren, d. i. zu unterſcheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel ſtehe oder nicht. Die allgemeine Logik kann keine Regeln für die Urtheilskraft geben, wie ſie ſubſumiren ſoll, denn da würde wiederum Urtheilskraft erforderlich ſeyn, um unter die neue Regel zu ſubſumiren. In der transcendentalen Logik aber, wo von einer beſtimmten Art der Erkenntniß, der Anwendung der Begriffe a priori auf Gegenſtände der Erfahrung die Rede iſt, müſſen zugleich die Bedingungen dieſer Anwendung gegeben werden. Dies thut die transcendentale Doctrin der Urtheilskraft. Doctrin nennt man nämlich jede Wiſſenſchaft, die ihre Regeln beweiſen kann. Sie zerfällt in zwei Theile. Der erſte handelt von den ſinnlichen Bedingungen, unter welchen reine Verſtandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verſtandes, der zweite handelt von den Grundſätzen des reinen Verſtandes, welche aus den reinen Verſtandesbegriffen unter dieſen Bedingungen a priori fließen.

Die reinen Verſtandesbegriffe haben vermittelſt der Form aller unſerer Anſchauungen der Zeit, Anwendung auf unſere empiriſchen Anſchauungen; eine ſolche Anwendung der Kategorie auf die Form der Zeit, nennt Kant ein Schema derſelben. — Alle unſere Urtheile ſind entweder analytiſch, oder ſynthetiſch. Der oberſte Grundſatz aller analytiſchen Urtheile iſt der Satz des Widerſpruchs, der oberſte Grundſatz aller ſynthetiſchen Urtheile iſt: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, ſind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung.

Digitized by Google

Aus dieſem oberſten Grundſatze werden nunmehro nach der Tafel der Kategorien, ſyſtematiſch alle Grundſätze des reinen Verſtandes hergeleitet. Die Grundſätze, die aus den Kategorien der Quantität und Qualität fließen, nennt *Kant* *mathematiſche*, weil ſie ſich auf Anſchauungen als ſolche beziehen; die Grundſätze hingegen, d. aus den Kategorien der Relation und Modalität fließen, nennt er *dynamiſche*, weil ſie ſich auf das *Daſeyn* der Erſcheinungen überhaupt beziehen. Bei den erſtern muß das zu verbindende Mannigfaltige gleichartig (eine Größe, extenſive oder intenſive) ſeyn, welches bei den zweiten nicht nothwendig erforderlich iſt. — Sodann fügt *Kant* zur transcendentalen Doctrin der Urtheilskraft, noch die Unterſcheidung aller Gegenſtände überhaupt in *Phänomena* und *Noumena* hinzu. Jene ſind Gegenſtände, in ſo fern wir ſie unter den Formen unſerer Sinnlichkeit anſchauen; dieſe ſind, in negativer Bedeutung, Dinge, in ſo fern ſie blos von uns gedacht, nicht angeſchaut, aber eben deshalb auch nicht erkannt werden, in poſitiver Bedeutung, Dinge, die *nicht ſinnlich* angeſchaut werden, Dinge, wie ſie an ſich ſind. Eine ſolche nicht ſinnliche Anſchauung haben wir nicht, alſo iſt dies blos ein problematiſcher Begriff.

In einem Anhange handelt *Kant* von der Amphibolie (Zweideutigkeit) der Reflexionsbegriffe durch die Verwechſelung des empiriſchen Verſtandesgebrauchs mit dem transcendentalen.

B. *Transcendentale Dialektik.* In der Einleitung bemerkt *Kant* d Unterſchied zwiſchen Wahrſcheinlichkeit, Erſcheinung, Schein und Illuſion, und zwiſchen logiſchen und transcendentalen Schein. Er zeigt, der Schein beruhe jedesmal auf einem irrigen Urtheil, und aller transcendentale Schein darauf, daß man die logiſche Maxime der Vernunft, zu jeder bedingten Erkenntniß des Verſtandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit deſſelben vollendet wird, zu einem Grund-

ſatz der Erkenntniß der Gegenſtände macht und nur annimmt: Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin ſelbſt unbedingt iſt, in dem Gegenſtande gegeben. Da aber die Erfahrung nichts Unbedingtes geben kann, (da ſie unter den Bedingungen des Raums und der Zeit ſteht) ſo wird die Vernunft transcendent, d. h. ſie geht über alle Erfahrung hinaus. Dem Transcendenten ſteht das Immanente entgegen, welches allein von Erfahrungsgegenſtänden gilt. —

Kant nennt einen Begriff, der die Möglichkeit der Erfahrung überſteigt, Idee. Die transcendentalen Ideen laſſen ſich aus der Form der Vernunftſchlüſſe ableiten; nach den Gegenſtänden, worauf man ſie zur vermeintlichen Erkenntniß anwendet, bekommen ſie den Namen der pſychologiſchen, kosmologiſchen und teleologiſchen Ideen. — Die Aufdeckung des Scheins bei den pſychologiſchen Ideen handelt Kant in dem Abſchnitt: Von den Paralogismen der reinen Vernunft ab. Unter Paralogismus verſteht man nämlich einen falſchen Schluß der Form nach; iſt aber der Grund, warum der Schluß falſch iſt, in dem Erkenntnißvermögen ſelbſt gelegen, ſo heißt der Paralogismus transcendental. Dies iſt nun bei den pſychologiſchen Ideen der Fall. — Das Reſultat dieſer Unterſuchung iſt, daß es keine rationelle Pſychologie, d. h. keine Wiſſenſchaft von der Seele, abgeſondert von aller Erfahrung geben könne. Die Aufdeckung des Scheins bei den kosmologiſchen Ideen nennt Kant die Lehre von den Antinomien *) der reinen Vernunft, weil ſich nämlich ergiebt, daß die Vernunft bei Anwendung der Kategorien auf die kosmologiſchen Ideen jedesmal zwei widerſtreitende Sätze, deren eines die Theſis, (Satz) das andere die Antitheſis (Gegenſatz) genannt wird, giebt, für

*) Antinomie heißt Widerſtand der Geſetze.

Digitized by Google

deren jedes man einen gleichbündigen Beweis führt. Der Satz hat das Intereſſe der praktiſchen Vernunft, das Streben der ſpeculativen Vernunft die ganze Reihe der Bedingungen zu vollenden und den Vorzug der Popularitat für ſich; dahingegen der Gegenſatz ein weit größeres Intereſſe der ſpeculativen Vernunft bei ſich führt, die dadurch in die größte Thätigkeit verſetzt wird, deren Thätigkeit hingegen bei der Annahme des Satzes völlig gehemmt wird. Die Antwort, welcher von beiden Sätzen der richtige ſey, kann von der Vernunft nicht abgewieſen werden und iſt auch beantwortbar, weil der Grund des Streits in ihr ſelbſt gegründet iſt. Sie ſind nur durch den transcendentalen Idealism auflösbar, d. h. durch den Lehrbebriff, der da zeigt, die im Raume und in der Zeit angeſchauten Gegenſtände, d. h. die Gegenſtände der Erfahrung ſind nur Erſcheinungen, und haben, ſo wie ſie vorgeſtellt werden, außer unſerer Vorſtellung keine an ſich gegründete Exiſtenz. — Dieſem Lehrbegriff ſteht der transcendentale Realism entgegen, der dieſe Erſcheinungen für Dinge an ſich hält. Das Reſultat der Entſcheidung über die Antinomien fällt endlich dahin aus, daß da man in beiden Behauptungen (im Satz und Gegenſatz) fälſchlich Raum und Zeit für Merkmale der Dinge an ſich hält, fälſchlich Erſcheinungen mit Dingen an ſich verwechſelt, keine von beiden ihre Richtigkeit habe; man kann alſo dieſe Sätze nicht zur Beſtimmung von Erkenntniſſen brauchen, obgleich die ihnen zum Grunde liegenden kosmologiſchen Ideen der Vernunft eine Regel vorſchreiben, die ſie bei ihrer Thätigkeit leiten ſoll. Dies drückt Kant ſo aus, die kosmologiſchen Ideen ſind in Rückſicht auf Erkenntniſſe nicht conſtitutiv, ſondern nur regulativ.

Die Lehre von der telelogiſchen Idee, erhält von Kant die Ueberſchrift: Von dem Ideal der reinen Vernunft. Man verſteht nämlich unter Ideal

einen Gegenſtand, der einer Idee correſpondirt. Das tranſcendentale Ideal beruht auf dem Grundſatz der Beſtimmbarkeit und iſt das allerrealſte Weſen bei der Prüfung der drei möglichen Beweisarten; für das Daſeyn dieſes Weſens ergiebt ſich, daß keiner die Probe hält; und auch hier iſt alſo die Idee der reinen Vernunft für die Erkenntniſſe blos regulativ, nicht conſtitutiv.

II. Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft.

Sie enthält die formalen Bedingungen eines vollſtändigen Syſtems der reinen Vernunft, und begreift folgende Theile in ſich.

1) Die *Diſciplin* der reinen Vernunft. Dieſe hat den Zweck, den beſtändigen Gang, den die Vernunft hat, von den Regeln ihres richtigen Gebrauchs abzuweichen, einzuſchränken und endlich zu vertilgen. Sie hat es erſtlich mit dem dogmatiſchen Gebrauch zu thun, wo ſie darauf aufmerkſam macht, daß die *Mathematik* und die *Philoſophie* zwei ganz verſchiedenartige Wiſſenſchaften ſind, und daß alſo das Verfahren der einen in der andern nie nachgeahmt werden könne. Dies gilt von den *Definitionen*, *Grundſätzen* und *Beweiſen*. Sodann beſchäftigt ſie ſich mit dem polemiſchen Gebrauch, und zeigt, daß man zwar jede Behauptung von Erkenntniſſen im Felde überſinnlicher Gegenſtände in ihrer Nichtigkeit darſtellen könne, daß mar ſich aber hüten müſſe, das Gegentheil dieſer Behauptung beweiſen zu wollen, weil man ſonſt ſeinem Gegner dieſelbe Blöſe giebt. In einem Anhange zeigt *Kant*, daß nicht der Skepticismus, ſondern nur allein Critik der reinen Vernunft uns bei dem Widerſtreite der reinen Vernunft mit ſich ſelbſt, Ruhe verſchafft. Drittens bezieht ſich die Diſciplin der rei-

Digitized by Google

nen Vernunft auch auf die Hypotheſen, und hier findet ſich, daß transcendentale Hypotheſen zum dogmatiſchen ſpeculativen Gebrauch der Vernunft nicht geſtattet werden können, weil die Vernunft dadurch nicht allein nicht weiter gebracht wird, ſondern dieſe verſtattete Freiheit ſie endlich ſelbſt um die Erfahrung bringen würde; ob man ſie gleich im polemiſchen Gebrauch verſtatten kann, um den transcendentalen Hypotheſen des Gegners andere eben ſo wahrſcheinliche entgegenzuſtellen. Endlich beſchäftigt ſich die Disciplin mit den Beweiſen transcendentaler und ſynthetiſcher Sätze, und hier giebt ſie folgende Regeln. a) Man muß keine transcendentalen Beweiſe verſuchen, ohne zuvor überlegt und ſich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundſätze nehmen wolle, auf welche man ſie zu errichten gedenkt und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüſſe erwarten könne. b) Jeder transcendentale Satz hat auch nur einen einzigen Beweis. c) Die Beweiſe deſſelben dürfen nicht apagogiſch (oder indirekt, ſondern müſſen jederzeit oſtenſiv (oder direkt) ſeyn. Ein Beweis heißt *apagogiſch* oder *indirekt*, wenn man das Widerſprechende des Gegentheils der Behauptung darthut, *oſtenſiv* oder *direkt*, wenn man die Wahrheit des Behaupteten unmittelbar aus Grundſätzen ableitet.

2) Der *Kanon der reinen Vernunft*. Kanon iſt der Inbegriff der Grundſätze a priori zum richtigen Gebrauch eines Erkenntnißvermögens. Da es nun keine Erkenntniß für die *reine Vernunft* (vom Verſtandesgebrauch in engerer Bedeutung iſt nicht die Rede) giebt, ſo hat ſie auch keinen Kanon, ſondern blos eine Disciplin. Es giebt nur einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft, in praktiſcher Rückſicht, d. h. in ſo fern ſie den Willen beſtimmt, alſo giebt es auch nur einen Kanon für den reinen praktiſchen Vernunftgebrauch. Da geht nun ihr letzter Zweck auf Freiheit des

Willens, Unſterblichkeit der Seele und das Daſeyn Gottes. Hiermit iſt verbunden die Lehre vom Idea des höchſten Guts, wobei nun zu gleicher Zeit der Grad des Fürwahrhaltens beſtimmt werden muß, den die praktiſche Vernunft dieſen ihren Vorausſetzungen giebt und daher wird der Unterſchied zwiſchen Meinen, Glauben und Wiſſen hinzugefügt.

3) Die Architektonik der reinen Vernunft. Sie lehrt, wie man aus dem Erkenntniß eine Wiſſenſchaft zu Stande bringen kann, und liefert alſo eine Eintheilung der Philoſophie als eines Syſtems *) aller philoſophiſchen Erkenntniſſe.

4) Die Geſchichte der reinen Vernunft, ſchließendlich die Methodenlehre.

Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik haben mit ſeiner Critik der reinen Vernunft einerlei Zweck, und ſind nur in der Methode, d. h. der Art des Vortrags verſchieden, dieſer iſt nämlich in der Critik ſynthetiſch, in den Prolegomenen analytiſch. Wir übergehen daher die Darſtellung des Inhalts der Prolegomenen.

Die zur Erkenntniß der übrigen Theile des kritiſchen Syſtems von Kant gelieferten Schriften, ſind ſeine Critik der Urtheilskraft, und ſeine Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, verbunden mit ſeiner Critik der praktiſchen Vernunft. — Auch aus dieſen Auszüge zu liefern, liegt jetzt außer den Grenzen dieſes Werks.

*) Man ſetzt der Wiſſenſchaft oder dem Syſtem der Erkenntniſſe, die rhapſodiſtiſchen Erkenntniſſe entgegen, und verſteht unter erſtern eine Verbindung der Erkenntniſſe aus der Idee eines Ganzen, wo alſo alle Theile ſich untereinander ihre Stelle beſtimmen und Vollſtändigkeit ſich erwarten läßt.

Digitized by Google

Darſtellung
der
wichtigſten Wahrheiten
der
kritiſchen Philoſophie.

Zweite Abtheilung

mit
einer Ueberſicht
der
vollſtändigen Literatur der Kant'ſchen Philoſophie,
und
einem vollſtändigen Regiſter beider Abtheilungen.

Digitized by Google

Einleitung.

Verbindung des zweiten Theils dieſes Werks mit dem erſten.

Der erſte Theil dieſes Werks beſchäftigte ſich mit der Beantwortung dreier Fragen; nämlich: Was kann ich wiſſen? ; was ſoll ich thun? und was darf ich hoffen? Die erſte Frage betraf die Grenzen unſerer Erkenntniß und die Geſetze, welchen dieſelbe unterworfen iſt. Wir wurden belehrt, daß die Sinnenwelt der alleinige Gegenſtand unſers Wiſſens ſeyn kann, daß wir von den Eigenſchaften der Dinge in derſelben nur vermittelſt der durch Empfindung gegebenen Anſchauung Erkenntniß erhalten können, daß aber auch dieſe Erkenntniß ſinnlicher Gegenſtände gewiſſen allgemeinen Regeln und Geſetzen unterworfen iſt, welche in der eigenthümlichen und unveränderlichen Beſchaffenheit unſerer Erkenntnißvermögen ſich gründen. Dieſe Geſetze ſind die Grundgeſetze einer Natur überhaupt und erhalten ihre unleugbare Gültigkeit dadurch, daß ohne ſie für uns keine Erkenntniß von Gegenſtanden möglich iſt.

Als Verwahrungsmittel gegen Irrthum wurde noch gezeigt, daß wir nie die Dinge an ſich erkennen können, ſondern nur, wie ſie uns nach der eigenthümlichen Beſchaffenheit unſerer Vorſtellungsvermögen erſcheinen.

Die zweite Frage betraf die Beſtimmung unſerer Willkühr und die Beantwortung derſelben gab uns die Geſetze im Reiche der Freiheit, auf welche die Sittlichkeit ſich gründet. Dieſe Geſetze zeigten uns freilich das Daſeyn einer überſinnlichen, von der Sinnenwelt verſchiedenen und ihren nothwendigen Naturgeſetzen nicht unterworfenen Welt, verſchafften uns aber keine Erkenntniß derſelben.

Beide Reſultate zuſammen verbunden gaben Hülfsmittel zur Beantwortung der dritten Frage an die Hand. Wir gründeten auf der Verbindung der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft, um die Möglichkeit der Geſetzgebung im Reiche der Freiheit und ihre Erfüllung in der Sinnenwelt zu erkennen, den Glauben an die Unſterblichkeit der Seele und an die Gottheit.

Die erſte Frage hatte unſer Erkenntnißvermögen, die zweite unſer Begehrungsvermögen zum Gegenſtand, ſo wie die dritte auf beide vereinigt Rückſicht nahm. Verſteht man nun unter Critik eines Seelenvermögens die Beſtimmung des Umfangs und der Beſchaffenheit ſeines Gebiets und die Darſtellung der Geſetze die in dieſem Gebiet herrſchen und ihrer Quelle, ſo ergiebt ſich aus dem Vorhergehenden, daß wir im erſten Theil dieſes Werks eine Critik unſers Erkenntniß- und unſers Begehrungsvermögens geliefert haben.

Das Erkenntnißvermögen und deſſen Geſetzgebung begründete ein Reich der Natur, das Begehrungsvermögen und ſeine Geſetzgebung ein Reich der Freiheit. — Der Glaube an die Gottheit vereinigte zum praktiſchen Gebrauch beide Reiche, indem er das Reich der Natur als ein Produkt des freien Willens der Gottheit darſtellte.

Wir haben aber außer dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen noch ein drittes Seelenvermögen, nämlich das des Gefühls (der Luſt und Unluſt). Beim Erkennen werden Vorſtellungen auf Objekte bezogen (objektiv betrachtet), beim Begehren beſtimmt ſich das Subjekt nach ihnen Objekte hervorzubringen; beim Gefühl der Luſt und

Unluſt werden ſie aufs Subjekt allein bezogen, drücken das Verhältniß zum Subjekt aus.

Es giebt daher auch dreierlei Arten der Urtheile, in Beziehung der drei Grundvermögen des Gemüths, theoretiſche fürs Erkennen, praktiſche fürs Begehren, äſthetiſche fürs Gefühl.

Zu einer vollſtändigen Critik unſerer Seelenvermögen fehlt alſo noch die des Gefühlvermögens, und ſie wird den Inhalt dieſes zweiten Theils ausmachen.

Die Unterſuchungen, welche wir im erſten Theil dieſes Werks angeſtellt haben, zeigten uns unter andern, daß keine Erkenntniß von Gegenſtänden möglich wäre, ſondern alles ein bloßes Spiel von Vorſtellungen ſeyn würde, wenn es nicht Geſetze a priori, d. h. ſolche Geſetze gebe, die im Erkenntnißvermögen ſelber gegründet ſind, und durch welche alles Mannigfaltige unſerer objektiven Vorſtellungen zur Einheit verbunden würde. Dies waren die allgemeinen Geſetze einer Natur überhaupt für unſere Formen der Anſchauungen Raum und Zeit. — Ferner thaten wir im erſten Theile dar, daß kein oberes Begehrungsvermögen, oder welches einerlei iſt, keine Freiheit der Willkühr, die wir uns doch deswegen, weil wir uns bewußt ſind, wir ſollen beilegen müſſen, ſtatt finden könne, wenn es nicht praktiſche Geſetze a priori gebe.

Geſetze ſind allgemeine Regeln, wodurch Mannigfaltiges zur Einheit verbunden wird; die Quelle der Geſetze kann alſo nur das Vermögen der Syntheſis (das Vermögen der Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit des Bewußtſeyns) d. h. der Verſtand in weiterer Bedeutung ſeyn. Der Verſtand in weiterer Bedeutung aber zerfällt in drei Theile; in den Verſtand in engerer Bedeutung, in die Urtheilskraft und in die Vernunft; alle drei kommen darin überein, daß ſie in eine Einheit des Bewußtſeyns verknüpfen; und in Rückſicht der Vorſtellungen unterſcheiden ſie ſich insgeſammt darin von dem Vermögen der Anſchauungen (der Sinnlichkeit), daß ſie

Digitized by Google

allgemeine Vorſtellungen, Begriffe, liefern. — Der Verſtand in engerer Bedeutung faßt das Mannigfaltige der ſinnlichen Anſchauung zuſammen, damit daraus Erkenntniß werde; er ordnet es nach gewiſſen in ihm liegenden Geſetzen; er ſteigt vom Beſondern zum Allgemeinen auf. — Die Urtheilskraft ordnet das Beſondere dem Allgemeinen unter, ſie beſtimmt, ob einem Subjekt ein Prädikat zukomme, eine einzelne Vorſtellung unter einem Begriffe, niedere Vorſtellungen unter höhern ſtehen, ein einzelner Fall unter eine allgemeine Regel gehöre. — Sie iſt entweder beſtimmend (ſubſumirend) oder reflektirend. Im erſten Fall iſt das Beſondere und Allgemeine gegeben; ſie vergleicht beide im Bewußtſeyn mit einander, und wenn ſie findet, daß das Allgemeine eine Theilvorſtellung des Beſondern (mit dem Beſondern zum Theil identiſch) iſt, ſo ordnet ſie demſelben das Beſondere unter, legt dem Beſondern das Allgemeine als Merkmal bei. Im zweiten Fall iſt das Beſondere gegeben und ſie ſucht ein Allgemeines, welchem ſie das Beſondere unterordnet und es dadurch zur Einheit verbindet. — Die ſubſumirende Urtheilskraft vergleicht (hält im Bewußtſeyn an einander) das Beſondere mit dem Allgemeinen, um Identität oder Verſchiedenheit zu erkennen; die reflektirende Urtheilskraft vergleicht die beſondern Vorſtellungen untereinander, um das ihnen Gemeinſame zu erkennen, und ſo ein allgemeines zu finden, das Einheit in dieſe Vorſtellungen bringt. Die reflektirende Urtheilskraft führt auch den Namen des Beurtheilungsvermögen (facultas dijudicandi). Die Vernunft endlich iſt das Vermögen das Beſondere als durch das Allgemeine beſtimmt zu erkennen, (zu begreifen); das Allgemeine iſt der Grund, aus welchem ſie durch Subſumtion der Urtheilskraft das Beſondere als Folge ableitet. Sie iſt das Vermögen der Prinzipien und die in ihr gegründeten Begriffe (Ideen) tragen das Merkmal des Unbedingten an ſich.

Digitized by Google

Da ein Geſetz eine allgemeine Regel iſt, ſo wird zu demſelben ein Begriff (allgemeine Vorſtellung) erfordert, ſoll das Geſetz a priori ſeyn, ſo muß dieſer Begriff a priori, d. h. im Verſtande in weiterer Bedeutung gegründet ſeyn.

Die Geſetzgebung a priori für das Erkenntnißvermögen iſt im Verſtande in engerer Bedeutung gegründet; er verbindet die Erſcheinungen der Sinnenwelt nach den in ihm liegenden Categorien zur Natur und da wir blos Erkenntniß von ſinnlichen Gegenſtänden haben können, ſo kann man ſagen, die im Verſtande gegründeten Begriffe ſind conſtitutiv im Felde der Erkenntniß. Die beſtimmende Urtheilskraft bedarf im Felde der Erkenntniß kein eigenes Prinzip a priori, denn ihr Geſchäft beſteht blos darin, das Gegebene der Erſcheinungen entweder einem Verſtandesbegriff a priori, z. B. der Urſach, der Subſtanzialität u. ſ. w., oder einem aus ſinnlichen Wahrnehmungen abgeſonderten (Erfahrungsbegriff) z. B. des Harten, Weichen, Feſten, Flüſſigen u. ſ. w. unterzuordnen; ſie richtet ſich hier nach den im Verſtande gegründeten Geſetzen der Verknüpfung. — Ob die reflektirende Urtheilskraft ein Prinzip a priori enthalte, welches conſtitutiv etwas über die Gegenſtände der Erkenntniß beſtimmt, davon werden wir weiter unten reden. — Was nun die Vernunft betrifft, ſo haben wir im erſten Theile bewieſen, daß die in ihr gegründeten Begriffe a priori (Ideen) im Felde der Erkenntniß von keinem conſtitutiven Gebrauch ſind, den Gegenſtänden der Erſcheinung nicht als Merkmale beigelegt werden können, ſondern blos dem Verſtande zum Sporn dienen und ihm eine Regel vorzeichnen, durch deren Befolgung er die größtmöglichſte Erweiterung ſeines Gebrauchs erhält.

Das Begehrungsvermögen erhält ſeine Geſetzgebung von der Vernunft; dieſe Geſetze beweiſen ihren Urſprung durch das Unbedingte, welches das eigenthümliche Merkmal der Vernunftvorſtellungen iſt; durch ſie wird keine Erwei-

Digitized by Google

terung unſerer Erkenntniſſe bewirkt, ſondern ſie ſollen blos zur Beſtimmung der Willkühr dienen. Alle andere Geſetzgebung im Reiche der Freiheit, als die der Vernunft a priori, iſt widerſprechend und würde die Freiheit zerſtören; der Verſtand muß die im Gebiet der praktiſchen Philoſophie geltenden Begriffe aus der Geſetzgebung der Vernunft ableiten und die Urtheilskraft bedarf, wenn ſie hier ſubſumirend iſt, kein neues Prinzip, ſondern richtet ſich nach den Geſetzen der praktiſchen Vernunft; reflektirend aber kann ſie zum Behuf der ſittlichen Geſetzgebung nicht ſeyn, weil die Geſetze der Freiheit nicht aus den beſondern Maximen abſtrahirt werden, ſo daß man vom Beſondern zum Allgemeinen aufſtiege, ſondern ſelbſt als allgemein und unbedingt von der Vernunft aufgeſtellt werden, ſo daß die beſondern Maximen nur durch die Subſumtion unter dieſe allgemeinen Geſetze ihre ſittliche Gültigkeit erlangen.

Dies führt uns auf die Frage: Hat das Gefühlvermögen auch eine eigene Geſetzgebung a priori? mit andern Worten: giebt es auch äſthetiſche Urtheile a priori, da es dergleichen theoretiſche und praktiſche giebt? Sollte eine ſolche Geſetzgebung wirklich ſtatt finden, ſo ſteht zu erwarten, daß ſie in der Urtheilskraft und zwar in der reflektirenden gegründet ſeyn wird; denn der Verſtand iſt geſetzgebend für das Erkenntnißvermögen, die Vernunft für das Begehrungsvermögen und die beſtimmende Urtheilskraft hat kein eigenes Prinzip, ſondern iſt im Felde der Erkenntniß den Verſtandesgeſetzen und im Felde des Begehrens denen der Vernunft unterworfen. Wir wollen daher zuvörderſt unterſuchen, ob in der reflektirendeu Urtheilskraft wirklich Begriffe a priori ſich finden, auf welche eine eigene Geſetzgebung gegründet iſt.

Der reflektirenden Urtheilskraft muß Beſonderes gegeben werden, zu welchem ſie das Allgemeine ſucht. Beſonderes aber wird uns nur in der Sinnenwelt gegeben, folglich wird die reflektirende Urtheilskraft nur an den

Digitized by Google

Gegenſtänden der Erfahrung ihre Funktionen verrichten können. Wir wiſſen aus unſern vorhergegangenen Unterſuchungen, daß das Ganze der Sinnenwelt (der Welt der Erſcheinungen) allgemeinen Geſetzen, die im Verſtande gegründet ſind, unterworfen iſt, und dadurch zur Einheit einer Natur verbunden wird. Allein das Beſondere der Sinnenwelt, die Anſchauungen, welche uns durch die Sinne gegeben werden, enthalten ſo viel Mannigfaltiges der Formen, welches jenen allgemeinen Geſetzen zwar unterworfen, aber durch ſie doch an ſich völlig unbeſtimmt gelaſſen wird; mit andern Worten: wir können uns ganz andere Formen von Gegenſtänden denken, als diejenigen ſind, welche uns in der ſinnlichen Anſchauung gegeben werden, und die dem ungeachtet, jenen allgemeinen Geſetzen einer Natur überhaupt gemäß, ſich zur Einheit verbinden laſſen. Es iſt aber das menſchliche Erkennen diſcurſiv, nicht blos intuitiv, d. h. der Verſtand ſtrebt das Beſondere durch das Allgemeine darzuſtellen, und ſo zur Einheit zu verbinden; darum ſtrebt er, aus den einzelnen Anſchauungen allgemeine Begriffe abzuziehen, und von niedern Begriffen zu höhern aufzuſteigen; darum ſucht er die ſpeciellen Geſetze der Cauſalität in der ihm gegebenen Sinnenwelt, und ſteigt von dieſen zu generellen immer höher und höher auf. Dies iſt aber das Geſchäft der reflektirenden Urtheilskraft; ſie ſucht die Zwiſchenglieder zwiſchen dem durchaus beſtimmten Einzelnen der Sinnenwelt (welches uns ſeiner Form nach als zufällig erſcheint) und den allgemeinen Geſetzen einer Natur überhaupt, wodurch zwar nothwendige Verknüpfung in die Sinnenwelt gebracht, das zu Verknüpfende aber noch in unendlicher Rückſicht unbeſtimmt gelaſſen werden muß. — Ein Beiſpiel macht das Geſagte vielleicht deutlicher. In der Sinnenwelt finden ſich mehrere einzelne Körper, welche außer in andern Eigenſchaften auch darin übereinkommen, daß ſie Eiſen an ſich ziehen, ſich, wenn ſie ſich frei bewegen können, nach den Polen wenden

u. ſ. w., wir bringen dieſe Körper unter den allgemeinen Begriff des Magneten und ſuchen die Geſetze, nach welchen die Cauſalität des Magneten ſich äußert, und die mannigfaltigen Wirkungen, wo möglich, aus einer Urſach abzuleiten. Dieſe Geſetze für die Wirkung des Magneten ſtehen zwiſchen dem Naturgeſetz der Cauſalität überhaupt, und den einzelhen Erſcheinungen in der Mitte. Die Urtheilskraft kann nun dieſe Reflektion blos anſtellen, in ſo fern ſie als Prinzip vorausſetzt, daß das, was für die menſchliche Einſicht in den beſondern (empiriſchen) Naturgeſetzen als zufällig erſcheint, dennoch eine denkbare, geſetzliche Einheit in der Verbindung des Mannigfaltigen zu einer an ſich möglichen Erfahrung enthalte. Dies geſchieht, um ein nothwendiges Bedürfniß des Verſtandes in der Verbindung des Mannigfaltigen zu befriedigen, wobei doch die Eigenſchaft des Mannigfaltigen, daß es ſich ſo verbinden läßt, als zufällig erkannt wird. Was aber nicht nothwendig ſeyn muß, ſondern auch anders ſeyn kann, (das Zufällige) und doch mit einer Abſicht (einem Bedürfniß) übereinſtimmt, heißt zweckmäßig; es liegt alſo den Funktionen der reflektirenden Urtheilskraft, in ſo fern ſie die Gegenſtände der Sinnenwelt unter mögliche, zu ſuchende empiriſche Geſetze, zu bringen ſtrebt, der Begriff der Zweckmäßigkeit der Naturweſen für unſer Erkenntnißvermögen zum Grunde.

Jetzt entſteht die Frage, iſt das Prinzip der Zweckmäßigkeit, nach welchem die Urtheilskraft bei ihrer Reflektion über die Sinnenwelt verfährt, ihr eigenthümlich, oder wird es ihr anderweitig gegeben? und ſo dann iſt es in ihr gegründet (a priori) oder hat ſie es aus der Erfahrung abgeſondert?

Hierauf iſt die Antwort: Das Prinzip der Zweckmäßigkeit iſt a priori in der reflektirenden Urtheilskraft ſelbſt gegründet. Die Gründe für dieſe Behauptung ſind folgende: Schon daraus, daß die Urtheilskraft nicht reflektirend (das Allgemeine aus dem Beſondern ſuchend)

Digitized by Google

ſondern ſubſumirend (das Beſondere einem gegebenen Allgemeinen unterordnend) ſeyn würde, wenn das Prinzip der Zweckmäßigkeit ihr fremd und nicht einheimiſch ſeyn ſollte, ergiebt ſich, daß es in ihr ſelbſt gegründet ſeyn muß; allein man wird dies noch deutlicher einſehen, wenn man die übrigen Erkenntnißvermögen in dieſer Hinſicht genauer betrachtet. Geſetze können, wie wir dies ſchon öfter dargethan haben, nur durch den Verſtand in weiterer Bedeutung gegeben werden; ſollte alſo nicht durch die Urtheilskraft das Prinzip der Zweckmäßigkeit gegeben werden, ſo könnte nur der Verſtand oder die Vernunft die Quelle deſſelben ſeyn. Was den Verſtand betrifft, ſo gelten ſeine Geſetze für die Natur und beruhen auf Naturbegriffen; ſie ſind nämlich entweder a priori und beruhen auf den in ihm gegründeten Categorien, oder auf den aus dieſen abgeleiteten Prädicabilien, oder ſie ſind a posteriori, aus den ſinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet. — Die erſtern Geſetze ſind allgemeine nothwendige Geſetze einer Natur überhaupt, ohne deren Gebrauch für uns gar keine Erfahrung ſtatt fände; ſie legen den Gegenſtänden der Sinnenwelt Merkmale als nothwendig bei, und alſo kann das Prinzip der Zweckmäßigkeit, welches, wie wir oben gezeigt haben, die Gegenſtände als zufällig betrachtet, unter ihnen nicht angetroffen werden. Daß wir bei der Zweckmäßigkeit auf Zufälligkeit ſehen, erhellet auch daraus, daß es uns Vergnügen macht, wenn wir durch Reflektion empiriſche Geſetze entdecken, wodurch mannigfaltige Erſcheinungen aus einer und derſelben Urſach erklärt werden, weil wir dadurch eines Bedürfniſſes (Einheit in unſere Vorſtellungen zu bringen) entledigt werden; ein Vergnügen, was bei Merkmalen, die den Gegenſtänden nothwendig zukommen müſſen, nicht ſtatt finden kann. — Das Prinzip der Zweckmäßigkeit kann ferner nicht aus ſinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet werden, weil alle empiriſchen Geſetze Reflektion und damit dies Prinzip vorausſetzen. Was aber die Vernunft betrifft, ſo iſt ſie nur ge-

Digitized by Google

ſetzgebend im Reiche der Freiheit; ihre Geſetzgebung erſtreckt ſich blos auf das was da ſeyn ſoll, nicht auf das was da iſt; und folglich kann in ihr das Prinzip der Zweckmäßigkeit zur Reflektion über Gegenſtände der Natur, als ſolcher, nicht gegründet ſeyn.

Das Prinzip der Zweckmäßigkeit gehört alſo der Urtheilskraft, und zwar, wie ſich dies aus dem Vorhergehenden zur Genüge ergiebt, der reflektirenden Urtheilskraft an. Es iſt aber a priori in ihr gegründet, denn es geht aller Reflektion über das Mannigfaltige in der Sinnenwelt vorher, und macht dieſe erſt möglich; daher wird dies Prinzip ſowohl ſelbſt, als die aus denſelben abgeleiteten Sätze Allgemeinheit fordern. Zu ſolchen abgeleiteten Sätzen gehören: In der Sinnenwelt giebt es eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten, und die Gattungen nähern ſich wieder einem gemeinſchaftlichen Prinzip, damit ein Uebergang von einer zu der andern und dadurch zu einer höhern Gattung möglich ſei; die ſpecifiſch verſchiedenen Wirkungen in der Sinnenwelt laſſen ſich unter gemeinſchaftliche Regeln bringen, von denen man immer weiter hinauf zu höhern Prinzipien ſteigen kann, deren Zahl alſo immer geringer wird u. ſ. w.

Dieſes Prinzip der Zweckmäßigkeit aber iſt nicht objektiv, d. h. es wird den Gegenſtänden der Sinnenwelt ſelbſt kein Prädicat dadurch beigelegt, wie dies bei den im Verſtande a priori gegründeten Naturgeſetzen der Fall iſt, ſondern es iſt blos ſubjektiv, d. h. eine Maxime, welche die Urtheilskraft ſich ſelbſt zur Reflektion über die Sinnenwelt als nothwendig erforderlich vorſchreibt.

Vergleichung der drei Geſetzgebungen des Verſtandes, der Urtheilskraft und Vernunft.

Die reflektirende Urtheilskraft ſteht, ihren logiſchen Verrichtungeu nach, zwiſchen dem Verſtande und der Ver-

nunſt mitten inne, und dient beiden; dem erſten, um ihm das Mannigfaltige als gleichartig und dadurch als zur Verbindung in eine Einheit tauglich darzuſtellen, der letztern, um ihr zu den Schlüſſen den vermittelnden Begriff (terminus medius) anzugeben. Auch die der Urtheilskraft eigenthümlichen Schlüſſe der Induktion und der Analogie nach, geſchehen einerſeits, wie die Schlüſſe der Vernunft, nach dem Prinzip des zureichenden Grundes, und ſtützen ſich anderſeits, wie die Funktionen des Verſtandes beim Bilden der Begriffe, auf das Prinzip der Einſtimmung und des Widerſpruchs. Es läßt ſich daher auch ſchon zum voraus vermuthen, daß die Geſetzgebung a priori der reflektirenden Urtheilskraft zwiſchen denen des Verſtandes und der Vernunft mitten inne ſtehen, und von beiden etwas an ſich tragen werde. Dies wollen wir jetzt aufſuchen. Die Geſetzgebung a priori der reflektirenden Urtheilskraft kommt mit der des Verſtandes darin überein, daß ihr Gegenſtand die Sinnenwelt iſt, da hingegen die der Vernunft auf das Ueberſinnliche, die freie Geiſterwelt, ſich bezieht; die der Urtheilskraft aber unterſcheidet ſich darin von der des Verſtandes, daß ſie nichts über die Gegenſtände der Sinnenwelt ſelbſt ausſagt, ſondern ſich nur eine Maxime zur Beurtheilung derſelben vorſchreibt; und darin ſtimmt ſie wiederum mit der Geſetzgebung der Vernunft überein, welche auch dem begehrenden Subjekt Regeln zur Befolgung ertheilt, nur mit dem Unterſchiede, daß bei der Geſetzgebung der praktiſchen Vernunft der Menſch als freies Weſen ſich Geſetze vorſchreibt, da hingegen bei dem Prinzip der Zweckmäßigkeit die Urtheilskraft als ein Naturvermögen ſich ſelbſt eine Regel giebt. Die Geſetze des Verſtandes ſchreiben der Erfahrung die Regel vor, beſtimmen wie ſie ſeyn muß und haben alſo das Nothwendige zum Gegenſtand, ihr Ausdruck iſt: es muß; die praktiſchen Geſetze der Vernunft haben mit einer Willkühr zu thun, die nicht immer Folge leiſtet, wo alſo das Zuſam-

Digitized by Google

menſtimmen der Willkühr mit den Geſetzen der Vernunft außer ihr liegt und alſo in Rückſicht auf ſie als zufällig betrachtet werden muß, ob ſie gleich dieſe Einſtimmung nothwendig fordert, daher ihr: Du ſollſt. Bei der Urtheilskraft wird die Mannigfaltigkeit der Formen gleichfalls als zufällig, aber doch als zu einer Natur (d. h. zu einer nothwendigen Einheit) gehörig, betrachtet. — Die Geſetzgebung des Verſtandes, nach welcher alles als nothwendig erſcheint, weiß nichts von Zweck, die der praktiſchen Vernunft ſtellt nicht blos einen Zweck, ſondern den letzten und höchſten Zweck, (einen Endzweck) auf; die reflektirende Urtheilskraft ſetzt zwar Zweck und Zweckmäßigkeit, aber blos in ſubjektiver Hinſicht, ohne die Zwecke ſelbſt a priori zu beſtimmen und als Endzwecke aufzuſtellen. Der Verſtand betrachtet die Sinnenwelt, ſein Objekt, als etwas Gegebenes, Vorhandenes; die Vernunft hat die Sittlichkeit, welche erſt hervorgebracht werden ſoll, zum Gegenſtand; die Urtheilskraft betrachtet zwar die Sinnenwelt als etwas Gegebenes, aber als ſei dies von einem Verſtande, der nicht der unſrige iſt, hervorgebracht, ſo daß das Mannigfaltige zuſammen ſtimmt; ſie betrachtet die Natur techniſch, daher iſt nie Zweckmäßigkeit, welche die Vernunft von den freien Handlungen fordert, real, die der Urtheilskraft blos idealiſch, die letztere ſagt nicht, daß die Sinnenwelt durch eine verſtändige Urſach hervorgebracht ſei, ſondern betrachtet ſie blos zum Behuf ihrer Reflektion aus dieſem Geſichtspunkte.

Von der Verbindung des Gefühlvermögens mit dem Begriff der Zweckmäßigkeit.

Wir haben zu Anfang dieſer Einleitung geſagt, es ließe ſich vermuthen, daß die Geſetze a priori für das Gefühlvermögen (der Luſt und Unluſt) eben ſo in der Urtheilskraft, wie die des Erkenntnißvermögens im Verſtan-

de und die des Begehrungsvermögens in der Vernunft gegründet ſind. Jetzt ſind wir im Stande, dieſe Vermuthung zur Erkenntniß zu erheben.

Das Gefühl iſt ein dem Subjekte zukommender Zuſtand, der nur allein ſubjektiv betrachtet, nur allein aufs Subjekt als ſolches bezogen und wodurch alſo kein Gegenſtand erkannt wird, auch das Subjekt ſelbſt ſich nicht erkennt. Nennen wir alles Bewußtſeyn des Subjektiven (das Bewußtſeyn des Zuſtandes des Subjekts) Empfindung in weiterer Bedeutung, ſo iſt dieſe von doppelter Art, entweder wird ſie der Grund einer unmittelbaren Vorſtellung eines Objekts (Anſchauung), dann heißt ſie Empfindung in engerer Bedeutung, oder ſie geſtattet gar keine Beziehung auf einen Gegenſtand zur Erkenntniß deſſelben, ſondern iſt blos ſubjektiv, dann heißt ſie Gefühl. Ich höre einen Ton, den ich für den einer Trompete erkläre, ſo iſt das in mir, was da macht, daß ich den Ton für Trompetenton und nicht für den einer Flöte, einer Nachtigall u. ſ. w. erkenne, Empfindung im engern Sinn, denn es dient zur Vorſtellung eines Gegenſtandes; ſage ich hingegen, der Ton iſt mir zuwider, mir unangenehm, ſo iſt dies Gefühl, denn es wird dadurch nichts vom Gegenſtande erkannt, ſondern nur der Zuſtand, den er in mir hervorgebracht hat, bezeichnet.

Ein Gefühl heißt Luſt, wenn es das Subjekt beſtimmt, in dieſem Zuſtande zu bleiben, Unluſt, wenn es daſſelbe beſtimmt, dieſen Zuſtand zu verlaſſen; daher nennt man auch das Gefühlvermögen, Gefühl der Luſt und Unluſt; bei welcher letztern Benennung man wohl unterſcheiden muß, ob von der in dem Subjekte befindlichen Empfänglichkeit (Fähigkeit, Receptivität) oder von der hervorgebrachten Wirkung, welche dieſe Empfänglichkeit vorausſetzt, die Rede iſt. Kant braucht in ſeinen Schriften den Ausdruck in beiden Bedeutungen, ich würde vorziehen, für das in der Seele befindliche Vermögen den Ausdruck Gefühlvermögen, und für die durch daſſelbe ge-

Digitized by Google

gebene Wirkungen das Wort Gefühl (der Luſt oder Unluſt) zu brauchen. So wie wir oben Empfindung in engerer Bedeutung von Gefühl unterſchieden, ſo müſſen wir auch die Fähigkeit zu beiden (welche bei beiden Empfänglichkeit [Receptivität, wobei ſich das Gemüth leidend verhält], nicht Spontaneität [Selbſtthätigkeit] iſt) unterſcheiden; Receptivität für Empfindung heißt Sinn, er dient zur Erkenntniß und iſt, wie wir im erſten Theil dargethan haben, entweder innerer oder äußerer Sinn; Receptivität für Gefühl heißt Gefühlvermögen. Einige wollen ihn den innerlichen Sinn nennen, allein man ſollte den Ausdruck Sinn nur für die Seelenvermögen brauchen, welche zur Erkenntniß von Gegenſtänden dienen.

Ein Gegenſtand gefällt uns, wenn er in uns ein Gefühl von Luſt, er mißfällt uns, wenn er in uns ein Gefühl von Unluſt hervorbringt.

Wenn wir vorhin die Gefühle in die der Luſt und Unluſt unterſchieden, ſo wollten wir dadurch nicht andeuten, daß alle Gefühle entweder blos Luſt oder blos Unluſt ſeyn müßten. Es kann nämlich ein Gefühl entweder allein für ſich vorhanden oder mit andern innig verbunden ſeyn; im letzern Fall ſind entweder gleichartige (Luſt mit Luſt, Unluſt mit Unluſt) oder ungleichartige (Luſt mit Unluſt) verbunden. Die letztern heißen gemiſchte, die andern entweder für ſich beſtehenden, oder mit gleichartigen verbundenen, heißen rein. Ich habe mich lange vergeblich mit der Auflöſung eines Problems beſchäftigt, endlich bin ich ſo glücklich meinen Zweck zu erreichen, dies bringt in mir ein Wohlgefallen hervor, reine Luſt; ich leide an heftigen Zahnſchmerzen, reine Unluſt; ich erhalte die Nachricht, daß mein Freund, der lange an einer ſchmerzhaften Krankheit litt, geſtorben iſt, ſo wird dadurch ein gemiſchtes Gefühl in mir hervorgebracht: Luſt, daß dieſer unglückliche Mann endlich von ſeinen Leiden befreit iſt; Unluſt, weil ich in ihm ein We-

Digitized by Google

ſen verliehre, in deſſen Herzen ich die geheimſten Gedanken meiner Seele niederlegen konnte.

Haben wir uns davon überzeugt, daß das Gefühl etwas blos ſubjektives iſt, wie wir dies im Vorhergehenden dargethan haben, ſo ſollte man nicht glauben, daß dieſes Vermögen Prinzipien a priori hätte; denn was auf Prinzipien a priori beruht, muß Allgemeingültigkeit bei ſich führen, die Gefühle von Luſt und Unluſt aber ſcheinen blos ſubjektive Gültigkeit zu haben, da ſie durchaus nichts weiter als die Beziehung eines Gegenſtandes aufs Subjekt ausdrücken. Nimmt man die Erfahrung zu Hülfe, ſo ſcheint dieſe Behauptung noch mehr Beſtätigung zu erhalten; dem einen ſchmeckt die Auſter angenehm, dem andern iſt ihr Geſchmack zuwider, einer findet ein apfelgrünes Kleid lieblich, der andere fade. Daher ſagt man auch: Mir ſchmeckt die Auſter angenehm, ich finde die Farbe des Kleides fade, wodurch man die ſubjektive (Privat-) Gültigkeit des Gefühls bezeichnet.

Bei genauerer Unterſuchung hingegen findet man wiederum, daß man gewiſſen Gefühlen Allgemeinheit beilegt; man erwartet z. B., daß jedermann den Apoll von Belvedere ſchön finden, daß ſein Anblick in jedermann Luſt erwecken werde; daher ſagt man auch nicht: ich finde den Apoll ſchön, ſondern der Apoll iſt ſchön; eben ſo wie man ſagt, er iſt weiß. Man drückt ſich ſo aus, als wenn die erregte Luſt allein dem Objekt zuzuſchreiben ſei.

Ein jeder Gegenſtand, welcher in mir ein Gefühl von Luſt hervorbringt, ſteht zu mir in einem zweckmäßigen Verhältniß, er iſt meiner Beſchaffenheit angemeſſen; ſo wie hingegen ein Gegenſtand, der in mir ein Gefühl von Unluſt hervorbringt, zu mir in einem meiner Beſchaffenheit nicht angemeſſenen, d. h. zweckwidrigen Verhältniß ſteht. Iſt die Beſchaffenheit von mir, mit welcher der Gegenſtand in Verbindung (Rapport) geſetzt wird, blos ſubjektiv, nicht bei jedermann vorauszuſetzen, ſo hat das daraus ſich ergebende Gefühl von Luſt oder Unluſt

Digitized by Google

auch nur Privatgültigkeit und kann auf Allgemeingültigkeit keinen Anſpruch machen; iſt aber dieſe meine Beſchaffenheit als allgemein (bei jedem Menſchen) vorauszuſetzen, ſo wird das daraus entſpringende Gefühl von Luſt und Unluſt ausgeſprochen werden; eben ſo kann man umgekehrt ſagen, ein Urtheil, welches ein Gefühl von Luſt oder Unluſt nur als privatgültig beſtimmen kann, zeigt darauf hin, daß der Gegenſtand auf etwas in uns in Beziehung geſetzt iſt, was wir nicht überall vorausſetzen können, und das Urtheil, welches ein bewirktes Gefühl von Luſt oder Unluſt allgemeingültig ausſpricht, deutet darauf, daß wir in allen Subjekten dieſelbe Beſchaffenheit vorausſetzen, mit welcher der Gegenſtand in Beziehung gebracht worden.

Um das Geſagte deutlicher zu machen, wollen wir darnach die dem Urſprunge nach verſchiedenen Arten der Gefühle unterſuchen.

Die Gefühle zerfallen, ihrem Urſprunge nach, in zwei große Hauptarten, in körperliche und geiſtige. Jene werden durch den Körper, vermittelſt der Nerven hervorgebracht, dieſe durch Vorſtellungen, als durch etwas, was dem Gemüth angehört. Man nennt die erſtern auch wohl äußere und die andern innere Gefühle, ein Ausdruck, der nicht recht paſſend iſt, weil alle Gefühle als ſolche im Gemüth ſich finden, und alſo innere ſind. Die äußern oder körperlichen Gefühle werden auch thieriſche genannt, weil wir ſie mit den Thieren gemein haben. Sie ſind verbunden mit der Veränderung, welche in unſern Nerven hervorgebracht wird; ohne uns hier darauf einzulaſſen, welche Veränderung mit den Nerven vorgeht, wenn wir empfinden, oder gar einer der in den Pſychologien und Phyſiologien aufgeſtellten Hypotheſen beizupflichten, merken wir blos an, daß in uns ein körperliches Gefühl von Luſt entſteht, wenn die Nerven auf eine ihrer Natur angemeſſene Art verändert werden, Unluſt, wenn das Gegentheil geſchieht. Man nennt das körper-

liche Gefühl der Luſt angenehm, der Unluſt unangenehm.

Dieſe körperliche Luſt oder Unluſt wird von uns nicht für allgemeingültig ausgegeben, ein Beweis, daß wir den Grund davon in einer Beſchaffenheit unſers Subjekts ſetzen, welche nicht bei jedermann mit Recht erwartet werden kann. Stimmen andere mit uns in unſerm Ausſpruch über körperliche Luſt oder Unluſt überein, ſo halten wir dieſe Einſtimmung für zufällig, und geben unſerm Urtheil dadurch kein größeres Gewicht; eben ſo wenig als wir durch die entgegengeſetzte Meinung der ganzen Welt dahin gebracht werden können, unſer Urtheil über unſer körperliches Gefühl für minder gewiß zu halten. — Obgleich alſo hier auch das Gefühl der Luſt Zweckmäßigkeit vorausſetzt, ſo beruht doch dieſe auf keinem Grunde a priori.

Was nun die ſogenannten innern Gefühle betrifft, welche durch Vorſtellungen erzeugt werden, ſo findet auch bei ihnen ſtatt, daß bei den Gefühlen der Luſt, die Vorſtellung mit unſern Seelenvermögen zweckmäßig übereinſtimmt. Es hat nämlich ein jedes Seelenvermögen einen Trieb, eine Tendenz ſich zu äußern, und eine gewiſſe Beſchaffenheit, nach welcher es ſich äußert. Befriedigt die Vorſtellung dieſen Trieb, ſeiner Beſchaffenheit gemäß, ſo entſpringt Luſt; befriedigt ſie dieſen Trieb, wenn er ins Spiel geſetzt wird, nicht, oder nicht ſeiner Beſchaffenheit gemäß, ſo wird Unluſt hervorgebracht.

Alle unſere Vorſtellungen gehören entweder der Sinnlichkeit oder dem Verſtande an; im erſten Fall heißen ſie Anſchauungen, und daher wird das durch Anſchauungen hervorgebrachte Gefühl der Luſt oder Unluſt ſinnlich; ſo wie das durch Verſtandesvorſtellungen bewirkte, intellectuell genannt; eine Benennung, gegen die ſich freilich noch manches erinnern ließe. — Bei den Anſchauungen iſt wiederum die Materie und die Form zu unterſcheiden; jene wird durch den Sinn vermittelſt der Empfindung ge-

geben, dieſe durch die Einbildungskraft (durch Comprehenſion) hervorgebracht.

Alle Luſt, welche durch die Materie der Anſchauungen hervorgebracht wird, macht auf keine Allgemeingültigkeit Anſpruch; dem einen gefällt die rothe Farbe des Scharlachs, dem andern mißfällt ſie; dies gilt auch für den innern Sinn, dem einen iſt die größte Wolluſt in weinerlichen Affekt verſetzt zu werden und der Zuſtand der Anſtrengung ſeiner Kraft iſt ihm verhaßt; dem andern hingegen iſt dieſer Zuſtand der Auflöſung aller Kräfte zuwider und ihn erfreut der Zuſtand des Wackerſeyns. — Das ſinnliche Gefühl, welches auf der Materie der Anſchauung beruht, gehört alſo, wie die körperlichen Gefühle, blos zum Angenehmen oder Unangenehmen, und ſtützt ſich auf keinem Prinzip a priori.

Die Form der äußern Anſchauungen iſt die Begrenzung derſelben im Raum, zu ihrer Darſtellung gehört Einbildungskraft, welche das Mannigfaltige der Anſchauung durch das Zuſammenfaſſen (Comprehenſion) zur Totalität einer Vorſtellung verbindet. Iſt der Gegenſtand von der Art, daß die Comprehenſion leicht von der Einbildungskraft geſchieht, iſt er der Beſchaffenheit dieſes Vorſtellungsvermögens angemeſſen, ſo entſpringt ein Gefühl von Luſt im Gegentheil ein Gefühl von Unluſt. — Da dieſe Luſt und Unluſt, nicht auf Sinneneindruck, ſondern auf der eigenthümlichen Beſchaffenheit eines zur Erkenntniß nothwendigen Vermögens beruht, ſo ließe ſich wohl erwarten, daß dieſe Luſt und Unluſt für allgemeinmittheilbar gehalten werden könne, und daß ſie ein Prinzip a priori hätte, welches freilich keine objektive, ſondern nur ſubjektive Gültigkeit haben könnte.

Auch bei den Vorſtellungen des innern Sinnes findet eine Comprehenſion des Mannigfaltigen ſtatt, und alles, was ſo eben von den Vorſtellungen des äußern Sinnes geſagt worden, auf dieſe anwendbar; eine Anwendung,

welche meine Leſer leicht machen werden. Nur wird es nöthig ſeyn, ein Beiſpiel einer Comprehenſion des Mannigfaltigen des innern Sinnes aufzuſtellen, dies Beiſpiel giebt die Muſik; ſie ſtellt Empfindungen (Gegenſtände des innern Sinnes) dar, welche durch die Einbildungskraft zuſammengefaßt werden. —

Die Zeit iſt die Form unſerer Anſchauungen überhaupt, und ſie kann bei den Gefühlen der Luſt oder Unluſt, die durch Anſchauungen gegeben werden, gleichfalls in Betrachtung gezogen werden. In der Zeit unterſcheiden wir Dauer und Wechſel, zu große Dauer einer und derſelben Vorſtellung erregt das unangenehme Gefühl der Langenweile, welches ein Gefühl der eingeſchränkten Thätigkeit iſt, in ſo fern es den Kräften unſers Gemüths an Stoff mangelt, woran ſie ſich äußern könnten. — Zu ſchneller Wechſel erzeugt das unangenehme Gefühl des Schwindels. Ein unſerm Sinn angemeſſener Wechſel der Vorſtellungen erweckt ein Gefühl von Luſt; dahin gehört das Spiel der Farben und Töne für den äußern Sinn, ſo gefällt uns z. B. das Spiel der Farben am Himmel bei der untergehenden Sonne; für den innern Sinn das Spiel der Affekten und Empfindungen, dies wird hervorgebracht durch Muſik, durch Erzählungen, im Schauſpiel, bei den Glücksſpielen u. ſ. w.; eben ſo das Spiel von Gedanken, die ſich wechſelſeitig hervorrufen und beleben; dies iſt z. B. beim Lächerlichen und Naiven der Fall.

Eben ſo kann auch Luſt dadurch entſpringen, wenn ein Gegenſtand ſo beſchaffen iſt, daß er der Einbildungskraft Veranlaſſung giebt, auf eine leichte Weiſe eine Menge von Vorſtellungen aneinander zu reihen, und ſie alſo Gelegenheit erhält, ihren Trieb leicht zu befriedigen. So gefällt uns der Ausdruck, den Schiller von der Flamme braucht, ſie ſei die freie Tochter der Natur, denn er giebt der Einbildungskraft Veranlaſſung, mit einer Menge von Bildern zu ſpielen; wir ſehen die mannigfaltigen immer wechſelnden Geſtalten der Flamme, das um ſich

Digitized by Google

greifende der Gewalt des Feuers, wir ſtellen uns die Unmöglichkeit vor, das Feuer zu binden u. ſ. w. — Auf gleiche Weiſe entzückt uns der Ausſpruch dieſes Dichters: Die Elemente haſſen das Gebild der Menſchenhand. Wir ſtellen uns die Zerſtörungen blühender Städte durch den Ausbruch feuerſpeiender Berge, die Ruinen von Herculanum und Pompeji, die Ueberſchwemmungen der Flüſſe und ihrer Verheerungen, der Verwitterungen mächtiger Felſen u. ſ. w. vor; und dieſe erweckte und ſich ſelbſt unterhaltende Thätigkeit der Einbildungskraft macht Vergnügen. — Ob nun gleich das Geſetz der Aſſociation der Vorſtellungen in ſeiner Allgemeinheit für jedermann gültig iſt, d. h. die Verknüpfung bei jedermann nach dieſem Geſetze geſchieht, ſo ergiebt ſich doch aus dieſem Geſetze ſelbſt, daß ein und derſelbe Gegenſtand nicht bei allen Menſchen eine gleiche Verknüpfung von Vorſtellungen hervorbringen kann. Das Geſetz der Aſſociation iſt nämlich: Vorſtellungen, die einmal mittelbar oder unmittelbar im Bewußtſeyn verbunden geweſen, rufen ſich einander ins Bewußtſeyn zurück, geſellen ſich zueinander. Da nun in verſchiedenen Menſchen verſchiedene Vorſtellungen einmal im Bewußtſeyn ſich zuſammen finden, ſo werden auch ganz verſchiedene Vergeſellſchaftungen durch einen und denſelben Gegenſtand hervorgebracht werden können. Daraus ergiebt ſich, daß die Luſt, welche aus dem erweckten Spiel der Einbildungskraft entſpringt, bei verſchiedenen Menſchen verſchieden ſeyn muß.

Wenn die reproduktive Einbildungskraft durch den Gegenſtand in den Stand geſetzt wird, ihr Geſchäft leicht zu verrichten, ſo gewährt uns dies Luſt; wird ihr aber die Reproduction erſchwert, ſo entſteht Unluſt. Dies iſt unter andern einer von den Gründen, weshalb uns das ähnliche Bild, was der Maler uns von unſerm Freunde darſtellt, gefällt, darum finden wir Wohlgefallen an der Symmetrie in einem Gebäude, darum gefällt uns das Geordnete.

Digitized by Google

Was nun die Luſt betrifft, welche auf Begriffen beruht, und die man die intellectuelle nennt, ſo ſind die Begriffe entweder theoretiſch oder praktiſch. Jene haben eine Beziehung aufs Erkenntniß-, dieſe aufs Begehrungsvermögen. — Hier erweckt ein Gegenſtand ein Gefühl der Luſt, wenn er den Zwecken dieſer Vermögen gemäß iſt. Die Zwecke des Erkenntnißvermögens ſind Vollſtändigkeit, Deutlichkeit, Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß. Die Prinzipien dieſer Luſt ſind alſo im Erkenntnißvermögen gegründet. — Bei ihnen kömmt Verſtand, ſubſumirende Urtheilskraft und Vernunft ins Spiel; und es werden alſo für die hervorgebrachte Luſt keine neue Prinzipien aufgeſtellt.

Allein die reflektirende Urtheilskraft, welche dahin ſtrebt, aus dem gegebenen Einzelnen der Sinnenwelt allgemeine Vorſtellungen abzuſondern, hat ein eigenes ſubjektives Prinzip, das der Zweckmäßigkeit. Mann nennt ſie in dieſer Beziehung teleologiſch (von τελος Zweck). Hierdurch kann ein Gefühl erweckt werden, was zu intellectuellen gehört. Wir wiſſen nämlich, daß die reflektirende Urtheilskraft, dieſem ihren Prinzip zu Folge, das Zuſammenſtimmen des Mannigfaltigen in der Sinnenwelt zur Einheit und die Möglichkeit des Aufſteigens vom Beſondern zum Allgemeinen zum Behuf der Erkenntniß vorausſetzt; daß aber dieſe Einſtimmung wirklich ſtatt findet, iſt zufällig; trifft ſie die reflektirende Urtheilskraft nun in der Sinnenwelt wirklich an, ſo wird dadurch das Gefühl eines befriedigten Bedürfniſſes d. h. das Gefühl einer Luſt hervorgebracht. — Wenn wir ein Geſetz entdecken, was zwei oder mehrere heterogene Naturgeſetze als Prinzip verbindet, ſo bringt dies eine merkliche Luſt in uns hervor; es erweckt in uns ein Wohlgefallen, wenn wir lernen, daß das Athemholen der Thiere und die dadurch veränderte Farbe des Bluts, das Verkalken der Metalle und die dadurch hervorgebrachte Zunahme an Gewicht, das Verbrennen der Körper u. ſ. w. nach einem und demſelben

Digitized by Google

Geſetze geſchieht; oder wenn wir alle Formen der mannigfaltigen Bildungen bei den Pflanzen aus der einzigen Blattform erklären; oder wenn wir bei den Knochengebäuden der Thiere trotz aller ihrer Verſchiedenheit eine Grundform erkennen. — Zwar ſpüren wir an der Faßlichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abtheilungen und Arten, wodurch allein empiriſche Begriffe möglich ſind, durch welche wir ſie nach ihren beſondern Geſetzen erkennen, keine merkliche Luſt mehr, aber ſie iſt gewiß zu ihrer Zeit geweſen und nur weil die gemeinſte Erfahrung ohne ſie unmöglich ſeyn würde, iſt ſie allmählig mit der bloßen Erkenntniß vermiſcht und nicht mehr beſonders bemerkt worden.

Was nun die Luſt betrifft, welche mit dem Begehren in Verbindung ſteht, ſo iſt ſie wie das Begehren ſelbſt entweder ſittlich oder ſinnlich. Bei Erfüllung des ſittlichen Begehrens entſpringt das Gefühl der Achtung für uns ſelbſt, die Zufriedenheit mit unſerer Perſon, bei Erfüllung des ſinnlichen Begehrens entſpringt das Vergnügen des Genuſſes und der Zufriedenheit mit unſerm Zuſtande.

Hierbei iſt noch anzumerken, daß wenn ein Gegenſtand in einer Rückſicht zweckmäßig, in andrer zweckwidrig für mich iſt, das durch ihn gewirkte Gefühl Luſt und Unluſt vermiſcht enthalten wird.

Sondern wir nun von den aufgezählten Gefühlen erſtlich diejenigen ab, welche offenbar nur Privatgültigkeit haben, wie die des Sinnengenuſſes, für welche es alſo kein Prinzip a priori geben kann, und zweitens diejenigen intellectuellen, deren Beurtheilung auf einem objektiven Prinzip des Erkennens oder Begehrens beruht (welche Prinzipien der erſte Theil dieſes Werks enthielt), ſo bleiben zu betrachten noch folgende Gefühle übrig:

1. Das Gefühl des Wohlgefallens am Schönen.
2. Das Gefühl des Wohlgefallens am Großen und Erhabenen.

Digitized by Google

3. Das Gefühl der belebten Einbildungskraft durch Erzeugung von Vorſtellungen.
4. Das Gefühl der Luſt an leichter Reproduction.
5. Das Gefühl der Luſt beim Spiel der Empfindungen die durch äußere Gegenſtände hervorgebracht werden, beim Spiel der Gefuhle und der Gedanken.
6. Das Gefühl der Luſt, das durch die teleologiſche Urtheilskraft hervorgebracht wird.

Nähere Beſtimmung des Inhalts des zweiten Theil's dieſes Werks.

Der erſte Theil dieſes Werks entwickelte die in dem Verſtande gegründeten Prinzipien a priori zum Behuf der Erkenntniß, und die in der Vernunft gegründeten Prinzipien zum Behuf der Beſtimmung der Willkühr; jetzt bleibt alſo noch die reflektirende Urtheilskraft übrig, (denn die ſubſumirende hat, wie wir gezeigt haben, kein eigenthümliches Prinzip) und dieſes ſoll in dem gegenwärtigen Theil entwickelt und der Gebrauch deſſelben gezeigt werden. — Die reflektirende Urtheilskraft zerfällt in zwei Theile, in die äſthetiſche und in die teleologiſche; jene betrachtet die Formen der Gegenſtände unter dem Geſichtspunkt der ſubjektiven Zweckmäßigkeit, wodurch ein Gefühl der Luſt, des Wohlgefallens an Gegenſtänden bewirkt wird (formale Zweckmäßigkeit); dieſe betrachtet die reale (objektive) Zweckmäßigkeit der Natur zum Behuf der Erkenntniß. — Die äſthetiſche Urtheilskraft ſteht für ſich allein da, und hat weder mit dem Erkennen noch Begehren etwas zu thun; ſie bezieht ſich blos auf das Gefühl der Luſt und Unluſt; kann aber, wie ſich dies in der Folge ergeben wird, keine eigentliche Wiſſenſchaft (Geſchmackslehre) begründen; die teleologiſche Urtheilskraft ſchließt ſich ihres Zwecks halber an die Naturerkenntniß an, und ob ſie gleich ihrer eigenthümlichen Prinzipien wegen einer eige-

Digitized by Google

neu Critik bedarf, ſo gehört doch die Anwendung dieſer Prinzipien zum Behuf der Erkenntniß zur theoretiſchen Philoſophie. —

Die Philoſophie zerfällt nämlich, in Rückſicht der Gegenſtände, welche ſie betrachtet, in zwei Theile, in die theoretiſche und praktiſche. Jene hat die Erkenntniß deſſen was da iſt, zum Gegenſtande, ihr Gebiet iſt die Natur, daher ſie auch den Namen Naturphiloſophie führt; dieſe hat die Erkenntniß deſſen was ſeyn ſoll zum Objekt, ihr Gebiet iſt ein Reich der Freiheit und ſie begründet Sittlichkeit, daher ſie auch den Namen Moralphiloſophie führt. Jeder derſelben muß eine Critik vorausgeſchickt werden, um die Geſetze kennen zu lernen, die in ihrem Gebiete gelten und die Bedingungen unter welchen ſie gelten. Die Naturphiloſophie erhält ihre Geſetze durch den Verſtand, die Moralphiloſophie durch die Vernunft. Es blieb alſo blos die Critik der Urtheilskraft (als eines geſetzgebenden Vermögens) noch übrig, und da nur die reflektirende Urtheilskraft für ſich ſelbſt geſetzgebend ſeyn kann, die Critik der reflektirenden Urtheilskraft. Dieſe zerfällt in die Critik der äſthetiſchen und teleologiſchen Urtheilskraft. Beide begründen durch ihre Prinzipien kein neues Gebiet der Philoſophie (wie es denn auch außer der theoretiſchen und praktiſchen keine dritte Art geben kann), weil die aufgeſtellten Prinzipien ſich blos auf das Subjekt beziehen, entweder blos auf das Subjekt zum Gefühl (äſthetiſch), wo aber aus der Critik ſich keine Disciplin ergiebt, oder als Maxime des Subjekts zur Nachforſchung in der Natur, wo die daraus ſich ergebenden Vorſchriften der theoretiſchen Philoſophie angehängt werden müſſen.

Kant gab zuerſt ſeine Critik der Urtheilskraft im Jahr 1790 heraus, welches Werk aber nachher mehrere Auflagen erlebt hat. Mehrere ſeiner Ideen aus der äſthetiſchen Urtheilskraft ſind nachher von andern ſcharfſinnigen Männern mehr bearbeitet worden, vorzüglich muß

Digitized by Google

Herr von Schiller, in dem Deutſchland unſtreitig einen ſeiner erſten Köpfe verehrt, auch hier mit großem Ruhm genannt werden; beſonders ſind im zweiten und dritten Theil ſeiner proſaiſchen Schriften mehrere für die Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft wichtige Aufſätze enthalten.

Mein Zweck geht dahin, in dieſem Werk den Hauptinhalt der Critik der Urtheilskraft, ſowohl der äſthetiſchen als teleologiſchen, ſo faßlich als es nur immer möglich, vorzutragen. Daß ich die neueſten Werke über Critik des Geſchmacks, ſo viel es der Zweck des Werks verſtattete, nicht unbenutzt gelaſſen, davon wird der unterrichtete Leſer ſich leicht überzeugen; die Quellen, aus denen ich geſchöpt, immer genau zu citiren, hielt ich bei meiner Abſicht für unnütz.

Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft oder Unterſuchungen über die Prinzipien des Geſchmacks.

Ueber die verſchiedenen Bedeutungen des Worts Geſchmack.

Man braucht den Ausdruck Geſchmack in verſchiedener Bedeutung. 1. Verſteht man darunter denjenigen unſerern äußern Sinne, deſſen Organ die Zunge und der Gaumen iſt, und dieſe Bedeutung iſt die eigentliche; 2. das Unterſcheidungsvermögen in Rückſicht dieſes Sinns, z. B. wenn jemand ſagt, er habe keinen Geſchmack, weil er, durch den Schnupfen gehindert, gewiſſe Unterſchiede unter Speiſen und Getränken nicht wahrnimmt; 3. das Vermögen durch eine Luſt zu urtheilen, oder wie man es auch wohl nennt, das ſinnliche Beurtheilungsvermögen; ſo ſprechen wir in dieſem Sinn jemanden den Geſchmack ab, wenn er gewiſſe Farben nicht angenehm findet, von gewiſſen Vorſtellungen nicht gerührt wird u. ſ. w.; 4. das Beurtheilungsvermögen des Schönen und Erhabenen, welches gleichfalls mit einem Gefühl von Luſt verknüpft iſt. Man gelangt zu dieſer Bedeutung des Ausdrucks Geſchmack durch eine Unterabtheilung der vorhergehenden; das Vermögen nämlich durch eine Luſt zu urtheilen, iſt

von doppelter Art, entweder empiriſch, Sinnengeſchmack (gustus reflexus), wodurch wir das Angenehme und Unangenehme beſtimmen, oder ideal, Reflectionsgeſchmack, (gustus reflectens) der das Schöne und Erhabene beſtimmt. Nur der letztere macht bei ſeinen Urtheilen auf Allgemeingültigkeit Anſpruch und bedarf daher einer Critik, d. h. einer Unterſuchung der Rechtmäßigkeit dieſer Anſprüche. Vom Geſchmack in dieſer Bedeutung wird in der Folge beſtändig die Rede ſeyn. Endlich 5. braucht man auch den Ausdruck Geſchmack in der engſten Bedeutung und verſteht darunter den Reflexionsgeſchmack, welcher ſeine Urtheile mit Sicherheit, Richtigkeit, Fertigkeit und Feinheit ausſpricht. Dies iſt z. B. der Fall, wenn man jemanden einen Mann von Geſchmack nennt.

Unterſchied der Geſchmacksurtheile und der Erkenntnißurtheile.

Ein Urtheil wird ein Erkenntnißurtheil genannt, wenn es von dem Gegenſtande ſelbſt etwas ausſagt. Der erſte Theil dieſes Werks zeigte, daß keine Erkenntniß ohne eine Syntheſis des Verſtandes möglich iſt, denn durch ſie wird erſt das Mannigfaltige in eine nothwendige (objektive) Einheit verbunden. Weil nun der Verſtand bei den Erkenntnißurtheilen vorzüglich in Betracht kömmt, durch ihn die Objektivität, welche dazu erforderlich iſt, erſt hervorgebracht wird, ſo nennt man die Erkenntnißurtheile auch logiſche Urtheile (von λογος Verſtand). Ihre Eigenthümlichkeit beruht in der Beziehung aufs Objekt und es iſt ganz gleichgültig, ob die im Urtheil verbundenen Vorſtellungen a posteriori durch Empfindung gegeben werden (die Roſe, welche ich in der Hand halte, iſt roth), oder ob ſie a priori, im Gemüth ſelbſt, gegründet ſind. (Alles was geſchieht hat ſeine Urſach; zwei widerſprechende Begriffe können nicht vereinigt gedacht

Digitized by Google

werden). — Den Erkenntnißurtheilen ſtehen die äſthetiſchen gegenüber, wo keine Beziehung aufs Objekt, ſondern aufs Subjekt ausgedrückt wird, die Benennung äſthetiſch kömmt von dem griechiſchen αισθησις Empfindung *); das äſthetiſche Urtheil beruht auf Gefühl. Auch bei den äſthetiſchen Urtheilen kömmt es gar nicht darauf an, auf welchem Wege uns die Vorſtellungen, deren Verhältniß zu uns als Subjekt durch das Urtheil ausgedrückt wird, gegeben werden; es können dieſe Vorſtellungen eben ſowohl a priori als a posteriori ſeyn; ja ſelbſt die in der Vernunft a priori gegründeten Begriffe können zu äſthetiſchen Urtheilen dienen; ſo bringt z. B. die Vorſtellung der Pflicht, die in der praktiſchen Vernunft ſich findet, ein Gefühl in uns hervor, und begründet ein äſthetiſches Urtheil.

Die Geſchmacksurtheile gehören zu den äſthetiſchen, denn ſie geben keine Erkenntniß des Objekts, ſondern drücken blos das Verhältniß deſſelben zum Subjekt, das Wohlgefallen oder Mißfallen am Gegenſtande aus. Daß die Geſchmacksurtheile nicht logiſch ſind, nichts zur Erkenntniß der Gegenſtände beitragen, ſieht mau unter andern daraus, daß wir Gegenſtände ſchön finden können, ohne zu wiſſen was ſie ſind. Der gemeiue Mann weiß nicht, daß die Blumen die Bewahrer der Zeugungstheile der Pflanzen ſind, und dennoch findet er ſie ſchön. Schnörkel, Arabesken ſollen nichts ſeyn, und dennoch urtheilen wir, daß ſie ſchön oder häßlich ſind; man beurtheilt die Schönheit einer Muſchel, ohne daß man daran denkt, daß ſie der Aufenthaltsort eines Thieres iſt. — Aber eiu jedes Geſchmacksurtheil drückt Luſt oder Unluſt aus (es iſt äſthetiſch), denn es ſagt, der Gegenſtand gefällt oder mißfällt.

*) Die Alten theilten die Erkenntniſſe in νοητα, die durch den Verſtand (νοι), und in αισθητα, die durch Empfindung gegeben werden.

Allein obgleich alle Geſchmacksurtheile äſthetiſch ſind, ſo ſind doch nicht alle äſthetiſchen Urtheile Geſchmacksurtheile, in der Bedeutung die wir in dem vorhergehenden Abſchnitt mit 4 bezeichnet haben, denn die Urtheile über das Angenehme, ſo wie auch diejenigen, welche ein Gefühl von Luſt oder Unluſt bezeichnen, das durch Begriffe des Verſtandes oder der Vernunft hervorgebracht wird, ſind gleichfalls zu den äſthetiſchen Urtheilen zu rechnen.

Aeſthetik.

Die Logik lehrt die Geſetze des Verſtandes zum Behuf der Erkenntniſſe, ſie iſt Verſtandeslehre; da man nun den objektiven Vorſtellungen die ſubjektive Empfindung gegenüber ſtellte, ſo war es natürlich auf den Gedanken zu kommen, der Logik eine Wiſſenſchaft gegenüber zu ſtellen, welche die Geſetze für die Empfindungen lehrte, und alſo das für das Gefühlvermögen wäre, was die Logik für das Erkenntnißvermögen iſt. Alexander Gottlieb Baumgarten ſchrieb zuerſt eine ſolche Wiſſenſchaft und belegte ſie mit dem Namen Aeſthetik; ſie ward nach ihm von mehreren deutſchen Gelehrten, von Meyer, J. A. Schlegel, König, Eberhard, Engel, Mendelsſohn, Moritz u. ſ. w. bearbeitet. In dieſer Aeſthetik wird gewöhnlich eine Theorie der Empfindungen (Gefühle) vorausgeſchickt, ſodann vorzüglich auf die Geſchmacksvorſtellungen Rückſicht genommen und endlich eine Theorie der ſchönen Künſte gegeben.

Ob es nun eine Wiſſenſchaft der Gefühle überhaupt oder auch nur in Beziehung auf die Geſchmacksurtheile geben könne oder nicht? iſt eine Frage, die einer ſolchen Aeſthetik durchaus vorangehen muß. Ließe ſich z. B. darthun, daß es keine objektiven Prinzipien zur Beurtheilung des Schönen und Erhabenen gebe, ſo würde es auch keine Wiſſenſchaft des Schönen (Aeſthetik im oben an-

Digitized by Google

geführten Sinn) geben können. *) Dieſe Unterſuchungen ſind der Inhalt der Kantiſchen Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft. Kant will weder eine Theorie des Geſchmacks, noch der ſchönen Künſte aufſtellen, noch will er Regeln geben, wie man es anzufangen habe ſeinen Geſchmack zu cultiviren; ſondern er will unterſuchen, was der Geſchmack als Beurtheilungsvermögen für ein Vermögen des Gemüths ſei? ob es Prinzipien a priori enthalte? welches dieſe Prinzipien ſind? und was für ein Gebrauch von denſelben zu machen?

Wir machen mit der Unterſuchung des Gefühls der Luſt am Schönen den Anfang.

Anmerkung.

Man muß zweierlei Arten der Auseinanderſetzung der Geſchmacksurtheile wohl von einander unterſcheiden, die empiriſche oder pſychologiſche und die transſcendentale. Jene unterſucht, was für Vermögen des Gemüths beim Geſchmacksurtheile ſich äußern, was uns antreibt Geſchmacksurtheile zu fällen und auch wohl, wie Burke in ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen über den Urſprung unſerer Begriffe vom Schönen und Erhabenen, was für körperliche Veränderungen bei den Gefühlen, die mit den Geſchmacksurtheilen verbunden ſind, ſich finden. Auch kann man aus der Geſchichte die Urſachen der beförderten oder gehemmten Cultur, ſowohl in Beurtheilung als Hervorbringung der Gegenſtände des Geſchmack, ſowohl im Allgemeinen als für beſtimmte Nationen, ja ſelbſt für einzelne Menſchen, darſtellen. — Dieſe Unterſuchungen haben allerdings ihren Werth und tragen zur Menſchenkunde viel bei; wer aber meint, daß ſie für die

*) Kant braucht den Ausdruck Aeſthetik in ſeiner Critik der Vernunft in einer andern Bedeutung als Baumgarten, und verſteht darunter die Wiſſenſchaft der Vorſtellungen, welche auf Empfindung beruhen, Anſchauungslehre, er ſtellt ſie der Logik als Begriffslehre gegenüber.

Geſchmacksurtheile vollkommen hinreichend ſind, und wie dies noch ganz neuerlich geſchehen, mit Wegwerfung von der transſcendentalen Unterſuchung dieſer Art Urtheile ſpricht, verſteht noch nicht einmal, worauf es eigentlich ankömmt. — Es haben nämlich die Geſchmacksurtheile die Eigenſchaft, daß der Urtheilende denſelben nicht blos egoiſtiſche, ſondern pluraliſtiſche Gültigkeit beilegt, und zwar dieſe letztere nicht der Beiſpiele wegen, wo andere mit uns übereinſtimmen, ſondern der innern Natur des Urtheils ſelbſt wegen. — Wir halten unſer Geſchmacksurtheil nicht für richtig oder für allgemeingültig, weil andere mit uns zuſammen ſtimmen, ſondern indem wir ein Geſchmacksurtheil fällen, erwarten wir, daß uns jedermann beypflichten ſoll. — Mit welchem Rechte geſchieht dies? Dies iſt die Frage, welche die transcendentale Erörterung der Geſchmacksurtheile zu beantworten ſucht. Sie geht aller Cenſur der Geſchmacksurtheile voraus und begründet ihre Möglichkeit. — Iſt dieſe Allgemeingültigkeit der Geſchmacksurtheile kein Blendwerk, oder welches einerlei iſt, giebt es wirklich Geſchmacksurtheile, ſo muß ihnen irgend ein objektives oder ſubjektives Prinzip a priori zum Grunde liegen, auf deſſen Auffindung zwar die empiriſchen Geſetze der Gemüthsveränderungen beim Geſchmacksurtheile vorbereiten, aber durchaus daſſelbe ſelbſt nicht geben können, denn ſie können zwar zeigen, wie geurtheilt wird, nicht aber wie geurtheilt werden ſoll.

Digitized by Google

Unterſuchung der Geſchmacksurtheile, welche das Schöne betreffen.

Von den beiden Hauptarten der Schönheit, der freien und der anhängenden.

Ehe wir uns an die Aufſuchung der Eigenthümlichkeiten der Urtheile über das Schöne und deren Begründung ſelbſt wagen können, müſſen wir uns zuvörderſt einen Hauptunterſchied der Schönheit bekannt machen, der auf die Beſchaffenheit der Geſchmacksurtheile ſelbſt einen weſentlichen Einfluß hat; dieſer Unterſchied betrifft die freie (für ſich beſtehende) und anhängende (bedingte) Schönheit (pulchritudo vaga und adhaerens). Sie heißt frei, wenn dabei kein Begriff von dem, was der Gegenſtand ſeyn ſoll, vorausgeſetzt wird; anhängend, wenn ein ſolcher Begriff und die Vollkommenheit (Uebereinſtimmung) des Gegenſtandes nach (mit) demſelben vorausgeſetzt wird. Zu den freien Schönheiten gehören: Blumen, Schaalthiere, Arabesken, Einfaſſungen à la grec, Muſik ohne Text, der Kopfputz der Frauen u. ſ. w.; zu den anhängenden: Bildſäulen, Gefäße, Gemälde, Gebäude, Reden, Gedichte, Muſik mit untergelegtem Text u. ſ. w. Bei der an=

hängenden Schönheit wird die Frage nach der Vollkommenheit (Richtigkeit) vorausgeſetzt, aber wenn gleich die Unrichtigkeit der Schönheit Abbruch thut, ſo ſind doch Schönheit und Vollkommenheit wohl von einander zu unterſcheiden, und die letztere führt nicht immer die erſtere bei ſich. Es kann eine Statue alles an ſich tragen, was wir dem Begriffe nach von einem Herkules fordern, ſie kann mit den Geſetzen des ſtarken männlichen Körperbaus genau zuſtimmen, und demungeachtet kann ſie nicht ſchön ſeyn. — Es ſind alſo bei dem Urtheil über anhängende Schönheit zwei Urtheile innig zuſammen verbunden, von welchen das über Vollkommenheit oder Richtigkeit vorangeht, und das über Schönheit folgt.

Die Naturſchönheit kann ſowohl frei als anhängend ſeyn; obgleich auch bei der letztern immer für die Form ein großer, weiter Spielraum übrig bleibt; eben ſo kann die Kunſtſchönheit auch frei und anhängend ſeyn, wie wir denn auch oben unter den Beiſpielen der freien Schönheit mehrere Kunſtprodukte genannt haben. Nur iſt hier wohl zu unterſcheiden, es liegt der Exiſtenz des Gegenſtandes ein Begriff zum Grunde, und es wird bei Beurtheilung der Form deſſelben durch den Geſchmack, auf einen Begriff Rückſicht genommen. Das erſtere muß freilich bei jedem Kunſtprodukte der Fall ſeyn, denn der Verfertiger deſſelben muß einen Zweck haben, den er ſich durch einen Begriff vorſtellt; das letztere hingegen iſt nicht immer der Fall, wie z. B. bei den Schnörkeln der Schreibmeiſter, den Arabesken, oder der Einfaſſung von Kleidern bei Frauen u. ſ. w.; nur eine Art der ſchönen Kunſt, die redende, macht es ihrem Weſen nach unmöglich, freie Schönheiten aufzuſtellen, denn Worte ſind nichts als Zeichen unſerer Vorſtellungen, und Rede iſt ohne Begriffe nicht möglich; der Verſtand macht alſo bei einem jeden Produkt der Rede die Anforderung der Richtigkeit, d. h. der Zuſammenſtimmung mit dem, was es ſeyn ſoll.

Digitized by Google

Unterſchied der Geſchmacksurtheile über das Schöne, in Rückſicht der Gefühle, die mit denſelben verbunden ſind.

Ein Gefühl iſt nicht immer für ſich allein vorhanden, ſondern auch oft mit andern verbunden. So iſt das Gefühl der Luſt am Schönen im Geſchmacksurtheil auch entweder rein (für ſich beſtehend) oder gemiſcht, (mit andern Gefühlen verbunden). Zu den mit dem Wohlgefallen am Schönen verbundenen Gefühlen gehören: Sinnenreitz (das Anmuthige, Liebliche u. ſ. w.); Rührung, das Lächerliche; das Erhabene; das Schauerliche das Gefühl der Ueberzeugung; religiöſes, moraliſches, ſympathetiſches Gefühl; das Vergnügen am Naiven, am Witz; ein Gefühl, was das Spiel der Affekten erzeugt, was die Ueberraſchung hervorbringt u. ſ. w. Dieſem zu Folge theilt man die Geſchmacksurtheil ein reine und gemiſchte. Als Gegenſtände reiner Geſchmacksurtheile können genannt werden: die Arabesken, Blumen, der Kopfputz der Frauen. Alle adhärirende Schönheit giebt ein gemiſchtes Geſchmacksurtheil, weil die Erkenntniß der Richtigkeit und Angemeſſenheit der Darſtellung Luſt gewährt, die freilich in ſehr vielen Fällen ganz unmerklich ſeyn kann. Die Kunſtſchönheiten können reine Geſchmacksurtheile geben, wie z. B. die Arabesken, das Phantaſiren auf einem muſikaliſchen Inſtrument, ſie müſſen aber alsdann freie Schönheiten aufſtellen. — Da die Werke der redenden ſchönen Künſte keine freien Schönheiten ſeyn können, ſo iſt in dem Urtheil über dieſelbe das Urtheil über Richtigkeit ſtets eingemiſcht.

Aber es können auch wieder umgekehrt Naturſchönheiten gemiſchte Geſchmacksurtheile erzeugen. Eine ſchöne Gegend kann außer der Luſt, die ſie uns als ſchön gewährt, noch dadurch Vergnügen erwecken, daß ſie uns an eine Reihe wichtiger Thaten erinnert, von denen ſie der Schauplatz war und ein Spiel von Affekten in uns erre-

gen, indem wir an den Schickſalen der Menſchen Theil nehmen, die als handelnd und leidend in dieſen Begebenheiten auftraten; der Geſang der Nachtigall kann uns das Andenken an eine frühe Liebe in die Seele rufen, oder uns an die kindlichfrohen Tage unſerer Jugend erinnern.

Es kann der Maler der Schönheit ſeiner Zeichnung den Reitz des Colorits hinzufügen, der Schönheit eines Allegros kann der Reitz des Tons des Inſtruments, worauf es vorgetragen wird, ſich beigeſellen; der Dichter und Redner kann ſeine Gedanken in wohlklingenden der Sache angemeſſenen Worten ausdrücken, und ihnen dadurch Reitz verſchaffen. Z. B.

Von dem Dome
Schwer und bang
Tönt die Glocke
Grabgeſang.

Schiller.

In folgendem Gedicht von Matthiſon iſt Lieblichkeit, mit Schönheit verbunden.

Sylfen.

Die Sylfen entwallen
Des Morgenroths Hallen,
Wie lieblich, wie mild
Ihr Purpurgebild
Aus Aether gehaucht
In Aether ſich taucht!
Ein Roſenblatt würde
Den Schwingen zur Bürde.
Ihr Sinn iſt ſo hell
Ihr Schweben ſo ſchnell
Wie Strahlen der Sonne.
Sie locken zur Wonne

Mit Nachtigalltönen
Und bieten galant
Bezauberten Schönen
Die löſende Hand.

Zum Beiſpiel eines Geſchmacksurtheils, in dem mit der Schönheit Rührung verbunden, mag eine Scene aus Euripides Iphigenia nach der Ueberſetzung von Schiller dienen.

Iphigenia.

Mein Vater, hätt' ich Orpheus Mund, könnt' ich
Durch meiner Stimme Zauber Felſen mir
Zu folgen zwingen und durch meine Rede
Der Menſchen Herzen, wie ich wollte, ſchmelzen,
Jetzt würd' ich dieſe Kunſt zu Hülfe rufen.
Doch meine ganze Redekunſt ſind Thränen,
Die hab' ich und die will ich geben! Sieh'
Statt eines Zweigs der Flehenden leg' ich
Mich ſelbſt zu Deinen Füßen — Tödte mich
Nicht in der Blüthe! — Dieſe Sonne iſt
So lieblich! Zwinge mich nicht vor der Zeit
Zu ſehen, was hier unten iſt! — Ich war's
Die Dich zum erſtenmale Vater nannte,
Die erſte, die Du Kind genannt, die erſte,
Die auf dem väterlichen Schooße ſpielte,
Und Küſſe gab und Küſſe Dir entlockte.
Da ſagteſt Du zu mir: „O meine Tochter
Werd ich Dich wohl, wie's Deiner Herkunft ziemt,
Im Hauſe eines glücklichen Gemahls
Einſt glücklich und geſegnet ſehn?" — Und ich,
An dieſe Wangen angedrückt, die flehend
Jetzt meine Hände nur berühren, ſprach:
Werd' ich den alten Vater alsdann auch
In meinem Haus mit ſüßem Gaſtrecht ehren,

Und meiner ſorgenloſen Jugend Pflege
Den Greis mit ſchöner Dankbarkeit belohnen?"
So ſprachen wir. Ich hab's recht gut behalten.
Du haſt's vergeſſen, Du, und willſt mich tödten.
O nein! bei Pelops, Deinem Ahnherrn! Nein!
Bei Deinem Vater Atreus und bei dieſer *)
Die mich mit Schmerzen Dir gebahr, und nun
Auf's neue dieſe Schmerzen um mich leidet!
Was geht mich Paris Hochzeit an? Kam er
Nach Griechenland mich Arme zu erwürgen?
O gönne mir Dein Auge! Gönne mir
Nur einen Kuß, wenn auch nicht mehr Erhörung,
Daß ich Ein Denkmal Deiner Liebe doch
Mit zu den Todten nehme! Komm, mein Bruder!
Kannſt Du auch wenig thun für Deine Lieben,
Hinknien und weinen kannſt Du doch. Er ſoll
Die Schweſter nicht ums Leben bringen, ſag' ihm.
Gewiß! Auch Kinder fühlen Jammer nach.
Sieh' Vater! Eine ſtumme Bitte richtet er an Dich —
Laß Dich erweichen! Laß mich leben!
Bei Deinen Wangen flehen wir Dich an,
Zwei Deiner Lieben, der unmündig noch,
Ich eben kaum erwachſen! Soll ich Dir's
In Ein herzrührend Wort zuſammenfaſſen?
Nicht ſüßers giebt es als der Sonne Licht
Zu ſchaun! Niemand verlanget nach da unten.
Der raſet, der den Tod herbeiwünſcht!

Beiſpiel eines gemiſchten Geſchmacksurtheils, wo mit dem Schönen das Lächerliche verbunden.

Lob der Faulheit, von Leſſing.

Faulheit, endlich muß ich Dir
Auch ein kleines Loblied bringen —

*) Clytemneſtra.

Digitized by Google

O — wie ſau — er, wird es mir
Dich — nach — Würden — — zu beſingen. —
Doch ich will mein Beſtes thun,
Nach der Arbeit — iſt gut ruhn. —
Höchſtes Gut, wer Dich nur hat
Deſſen ungeſtörtes Leben — — —
Ach! — ich — gähn, — — ich werde matt —
Nun — ſo — — magſt Du, — — mirs vergeben,
Daß ich Dich nicht ſingen kann,
Du verhinderſt mich ja dran.

Aus Ramlers lyriſcher Blumenleſe.

Obgleich das Erhabene eine ganz eigene Art Geſchmacksurtheile, die ſpecifiſch von denen, die das Schöne zum Gegenſtand haben, begründet, ſo muß doch die Darſtellung deſſelben, wenn ſie Produkt der Kunſt iſt, ſchön ſeyn. Beiſpiel des ſchönen Erhabenen:

Prometheus.

Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunſt,
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Diſteln köpft,
An Eichen Dich und Bergeshöh'n,
Mußt mir meine Erde
Doch laſſen ſtehn
Und meine Hütte, die Du nicht gebaut,
Und meinen Heerd
Um deſſen Glut
Du mich beneideſt.

Ich kenne nichts ärmers
Unter der Sonn' als euch Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opferſteuern

Und Gebetshauch
Eure Majeſtät
Und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Thoren.

Da ich ein Kind war
Nicht wußte, wo aus noch ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüber wär
Ein Ohr zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins
Sich des Bedrängten zu erbarmen.

Wer half mir
Wider der Titanen Uebermuth?
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverei?
Haſt du nicht alles ſelbſt vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühteſt jung und gut
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben?

Ich Dich ehren? Wofür?
Haſt Du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Haſt Du die Thränen geſtillet
Je des Geängſteten?
Hat nicht mich zum Manne geſchmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schickſal,
Meine Herr'n und Deine.

Digitized by Google

Wähnteſt Du etwa,
Ich ſollte das Leben haſſen,
In Wüſten fliehen,
Weil nicht alle
Blüthenträume reiften?

Hier ſitz ich, forme Menſchen
Nach meinem Bilde,
Ein Geſchlecht, das mir gleich ſei
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen ſich,
Und Dein nicht zu achten,
Wie ich! —

Göthe.

Ein Gefühl der Ueberzeugung mit dem Wohlgefallen an Schönheit wird durch folgende Darſtellung erweckt:

Die Freundſchaft.

Wie der frühe Morgenſchatten,
Iſt die Freundſchaft mit den Böſen,
Stund' vor Stunde nimmt ſie ab.
Aber wie der Abendſchatten
Iſt die Freundſchaft mit den Guten,
Bis des Lebens Sonne ſinkt.

Ein religiöſes Gefühl geſellt ſich zum Wohlgefallen am Schönen bei Leſung des folgenden Gedichts aus Gleims Halladat.

An Idalup, den Bildhauer.

Von Deinem Gott ein Bildniß wollteſt Du
Dir machen, Armer! Haſt in Deiner Hand
Die Hacke noch? — Und wenn in Deiner Hand
Ein Meißel wäre, welcher Marmor leicht
Auf Deines großen Geiſtes raſchen Wink

Digitized by Google

In eine wunderherrliche Geſtalt
Verwandeln könnte, dennoch rath ich Dir,
Den Meißel wegzuwerfen! Denn von Gott
Ein Bildniß machen wollen, iſt Beweis
Von Geiſtesſchwäche. Daurende Geſtalt
Gib ſeinen höhern Geiſtern, gib auch dem
Der unter Menſchen edle Thaten that!
Dem Gott gedankten Fürſten, der die Luſt
Des menſchlichen Geſchlechts und ſeines Volks;
Dem Patrioten, der der Steuermann
Des Vaterlands und ſeines Fürſten war;
Dem Weiſen, der bei ſpäter Lampe, Licht
In finſtre Seelen ſeiner Brüder trug;
Dem ſtillen Frommen, deſſen Frömmigkeit
Erſt dann geſehn von ſcharfen Augen ward
Als er hinaufgetragen, lange ſchon
In ſeines Gottes beßrer Geiſterwelt
Den Lohn für ſeine Tugenden empfing;
Dem guten Weibe, deſſen Güte ſpät
Den Enkeltöchtern noch Exempel iſt.
Nur Deinem Gott gib keine! — Deinen Gott
Kannſt Du nicht ſchnitzen und nicht konterfein,
Er iſt der Unſichtbare, Dir zu groß! —
Und gäbſt Du ihm erhabene Geſtalt
Aus welcher Allmacht und Gerechtigkeit
Erbarmung, Gnade, Liebe, Langmuth und
Die höchſte Weisheit unſer aller Herz
Zur Anbetung aufforderten, an der
Die großen Künſtler alle Deine Kunſt
Und Deines Geiſtes großes Ideal
Bewundern müſſen, dennoch hätteſt Du
Den Unſichtbaren ſchlecht gebildet und
Nichts mehr als nur ein kleines Götzenbild
In Deinem Tempel hingeſtellt, zum Spott —
Zum Spott? O nein! zum Mitleid, Aergerniß
Und zur Verengung der beklemmten Bruſt

Digitized by Google

Des Weiſen, der in ſeiner Seele tief
Den großen Gott der Götter und des Wurms
Der Sonnen und der Erden, nur ſich denkt
Und hingeworfen auf den Staub, aus dem
Sein großer Schöpfer, wenn er will, den Geiſt
Des Menſchen winket, oder Himmel wölbt,
Anbetet, und in ſeiner Anbetung
Den nahen Geiſt empfindet, oder ihn
In ſeinem Weſt, in ſeinem Meeresſturm
In ſeinem Donner und auf Fittigen
Des Blitzes gegenwärtig hört und ſieht.

Wird das moraliſche Gefühl durch den ſchönen Gegenſtand auch afficirt, ſo bekömmt das Gefühl der Luſt dadurch einen hohen Grad der Lebhaftigkeit und des Intereſſes. Als Beiſpiel der Art nenne ich Dom Karlos von Schiller, Mahomed von Voltäre; als kleines Beiſpiel will ich folgendes Gedicht aus dem Griechiſchen herſetzen, deſſen Ueberſetzung wir Herrn Herder verdanken.

Gerecht iſt nicht, der niemand Unrecht thut
Der iſts, der Unrecht thun kann und nicht will
Nicht der, der kleinen Raubes ſich enthält
Der iſts, der großen Raub mit Muth verſchmäht
Wenn er ihn haben und behalten kann.
Nicht der iſts, der dies alles nur befolgt
Der iſts, der ungeſchminkten reinen Sinns
Seyn ein Gerechter und nicht ſcheinen will.

Die Verknüpfung von ſympathetiſchem Gefühle mit dem Wohlgefallen an Schönheit giebt auch nach folgender Fabel von Leſſing ein ſo hohes Intereſſe:

Zevs und das Schaaf.

Das Schaaf mußte von allen Thieren vieles leiden. Da trat es vor den Thron des Zevs und bat ſein Elend zu mildern.

Zeus ſchien willig und ſprach zu dem Schaaf: Ich ſehe wohl, mein frommes Geſchöpf, ich habe Dich allzu wehrlos erſchaffen. Nun wähle, wie ich dieſem Fehler am beſten abhelfen ſoll. Soll ich Deinen Mund mit ſchrecklichen Zähnen und Deine Füße mit Krallen ruſten?

O nein, ſagte das Schaaf, ich will nichts mit den reißenden Thieren gemein haben.

Oder, fuhr Zeus fort, ſoll ich Gift in Deinen Speichel legen?

Ach! verſetzte das Schaaf, die giftigen Schlangen werden ja ſo ſehr gehaßt. —

Nun was ſoll ich denn? Ich will Hörner auf Deine Stirne pflanzen und Stärke Deinem Nacken geben.

Auch nicht, gütiger Vater, ich könnte leicht ſo ſtößig werden als der Bock.

Und gleichwohl, ſprach Zeus, mußt Du ſelbſt ſchaden können, wenn ſich andre, Dir zu ſchaden, fürchten ſollen.

Müßte ich das? ſeufzte das Schaaf. O ſo laß mich, gütiger Vater, wie ich bin. Denn das Vermögen, ſchaden zu können, erweckt, fürchte ich, die Luſt ſchaden zu wollen und es iſt beſſer Unrecht leiden als Unrecht thun.

Zeus ſegnete das fromme Schaaf und es vergaß von Stunde an zu klagen.

Beiſpiel, um die Verbindung des Naiven mit dem Schönen zu erläutern.

Die Spinnerinn, von Voß.

Ich ſaß und ſpann vor meiner Thür
Da kam ein junger Mann gegangen;
Sein braunes Auge lachte mir
Und röther glühten ſeine Wangen.
Ich ſah vom Rocken auf und ſann
Und ſaß verſchämt und ſpann und ſpann.

Gar freundlich bot er guten Tag
Und trat mit holder Scheu mir näher.
Mir ward ſo angſt; der Faden brach,
Das Herz im Buſen ſchlug mir höher;
Betroffen knüpft ich wieder an
Und ſaß verſchämt und ſpann und ſpann.

Liebkoſend drückt er mir die Hand
Und ſchwur, daß keine Hand ihr gleiche,
Die ſchönſte nicht im ganzen Land
An Schwanenweiß' und Rund und Weiche
Wie ſehr dies Lob mein Herz gewann,
Ich ſaß verſchämt und ſpann und ſpann.

Er lehnt auf meinen Stuhl den Arm
Und rühmte ſehr das feine Fädchen.
Sein naher Mund, ſo roth und warm
Wie zärtlich haucht er: ſüßes Mädchen!
Wie blickte mich ſein Auge an!
Ich ſaß verſchämt und ſpann und ſpann.

Indeß an meiner Wange her
Sein ſchönes Angeſicht ſich bückte,
Begegnet ihm von ungefähr
Mein Haupt, das ſanft im Spinnen nickte;
Da küßte mich der ſchöne Mann,
Ich ſaß verſchämt und ſpann und ſpann.

Mit großem Ernſt verwies ichs ihm;
Doch ward er kühner ſtets und freier,
Umarmte mich voll Ungeſtüm
Und küßte mich ſo roth wie Feuer.
O ſagt mir Schweſtern, ſagt mir an:
Wars möglich, daß ich weiter ſpann?

Digitized by Google

Wiz mit Schönheit verbunden zeigt folgendes Epigram von Göthe:

Böcke zur Linken mit euch! ſo ordnet künftig der Richter,
Und ihr, Schäfchen, ihr ſollt ruhig zur Rechten mir ſtehn!
Wohl! Doch eines iſt noch von ihm zu hoffen; denn ſagt er:
Seid, Vernünftige, mir grad gegenüber geſtellt.

So wie auch folgendes des Herrn von Kleiſt, nach dem Hieronimus Amaltheus.

An zwei ſehr ſchöne, aber einäugige Geſchwiſter.

Du mußt, o kleiner Lykon, Dein Aug Agathen leihn,
Blind wirſt Du dann Kupido, die Schweſter Venus ſeyn. *)

Gefühl der Luſt am Spiel der Affekten, verbunden mit dem Gefühl der Schönheit, gewähren vorzüglich die Meiſterwerke der tragiſchen Muſe; Euripidis und Göthens Iphigenia, die beiden Piccolomini und Wallenſtein, Maria Stuart, Dom Karlos, die Jungfrau von Orleans von Schiller, Alzire, Zaire, Mahomed, Tancred von Voltaire u. ſ. w., denn wer könnte nicht zu den aufgezählten Stücken noch viele hinzufügen, die ihm den ſchönſten Genuß gewährten. Ein Gedicht von kleinerem Umfang zu finden, was als Beiſpiel dienen könnte, iſt ſchwieriger; mir ſcheint folgende Ode von Denis nicht unpaſſend gewählt.

*) Lumine Acon dextro, capta est Lecuilla sinistro
Et potis est forma vincere uterque deos.
Blande puer, lumen, quod habes, concede puellae.
Sic tu caecus Amor, sic erit illa Venus.

Digitized by Google

Das Donnerwetter.

Herrlich und furchtbar biſt Du, gewaltiger
Wolkenverſammler, Himmelsverfinſterer!
Kein Erdegebiether und kreiſ'te ſein Machtwort
So wie die Sonne kreiſt
Reichet an Dich.
Herrlich und furchtbar biſt Du. So ſagte mir
Tief in die Seele Dein Donner.
So lange Dein Donner ſprach, lag es verſtummet
Aber nun ſagt es mein Harfenſpiel nach:
Herrlich und furchtbar!

Heiß war der Tag. Dein Finger gebot
Nach Süden. Da zogen nach Süden
Von tauſend Thälern und tauſend kocheuden Sümpfen
Die blaulichen Hauche, verdickten ſich dort
Zu ſchwarzen Wolkengebirgen. Von da
Sollte Dein Blitzgeſpann,
Sollte Dein erdenerſchütternder Wagen
Ueber das Antlitz der Welt ergehn.

Die Sonne barg ſich. Immer ſtiller,
Stiller ward der Waldgeſang.
Der Schwalbe Flügel ſtreiften an der Erde
Die Mücken ſummeten ahnend umher.
Schnaubend warf der Stier den Nacken auf
Und ſuchte den ſtrömenden Wind
Aber von Dir war ihm noch nicht zu ſtrömen gebothen.
Unbewegt, unerfriſcht ſtand die Luft,
Und die Bruſt des Barden war beklemmt
Und ſein Odem ſchwer.

Endlich gebotſt Du dem Winde zu ſtrömen.
Da trug er in ſeiner weitkreiſenden

Digitized by Google

Tief niederhangenden Wolkennacht
Deinen erſchrecklichen Wagen herauf.
Riß auf Riß zerbarſt die Nacht
Deinen geſchlängelten glühenden Keilen
Vor dem Wagen her.
Aber der Wagen krachte noch nicht. Er rollte nur,
Und die Bruſt des Barden ward beklemmter
Und ſein Odem ſchwerer.

Nun war der Wagen über unſerm Haupte
Dem Drucke ſeiner ſchweren Räder
Erbebten die Thürme der Kaiſerſtadt *)
Erbebte bis in ihrem tiefen Schoos die Veſte,
Jeglicher blendende Bliz
Ereilt vom betäubenden Knalle
War des nahen Todes Zeuge.
Bleich und ſtumm war mein Geſchlecht
Und ich ſaß mit gebognem Nacken
Und in meiner Seele war kein Laut als dieſer:
Herrlich und furchtbar!

Aber die zackigen Keile
Fuhren ergrimmet umher.
Einer durchwühlte den Buſen der Flur,
Ein anderer begrub ſich in der erſchrockenen Donauflut.
Dieſer erloſch im unendlichen Raume der Himmel.
Jener traf der ſchönſten Eiche Wipfel,
Morgen kömmt der Barde will ſich kränzen,
Ach ſie ſteht verſengt!

Alſo fuhren die Keile; doch hatte
Der auf dem Wagen den Keilen gebothen

*) Wien.

Digitized by Google

Meines Geſchlechts zu ſchonen.
Und itzo gab er ſeinen Waſſern
Befehl herunter zu ſtürzen.
Da wurden die Wolkengebirge zur Ebne,
Und der Wagen krachte nimmer, rollte nur.
Und ich hub mein Haupt allgemach empor
Und die Bruſt des Barden ward erweitert
Und ſein Odem leichter.

Nun war er hinüber der Wagen nach Norden,
Doch irrte von Berge zu Berge
Der langſam ſterbende Nachhall von ſeinem Gerolle.
Da ſchwang ſich mein freierer Blick zum Himmel
Der farbige Bogen (die Brücke der Götter
Als Odin noch herrſchte, noch Asgard ſtand
Und itzo der Schatten, Allvater,
Von Deinen beſänftigten Augenbraunen)
Der wölbte ſich hell in Oſten empor.
Wie klares Geſtein, ſo glänzte zur Luft
Der Segen der Wolken auf Laub und Gras.
Da tauchten die Vögel, da tauchten die Heerden
Den muntern Fuß ins erfriſchende Naß
Und neues Gefühl des Lebens erhub
Das zagende Menſchengeſchlecht.

Auch mich, auch mich erhub dies neue Gefühl.
Ich rührte die Saiten und ſang:
Herrlich und gnädig biſt Du, gewaltiger
Wolkenverwälzer, Himmelerheiterer!
Siehe dort dampfet der Hain getroffen von Dir
Aber Du ſchonteſt der Menſchen
Deine Sonne barg ſich
Nun erſcheint ſie wieder
In der Abendpracht.
Ihrer Blicke letzter

Digitized by Google

Gäldet mein erwachtes
Frohes, dankbemühtes Harfenſpiel.

Die lebhafte Darſtellung der Schwüle der Luft, des Anfangs und Fortgangs des Gewitters verſetzt uns in eine Beklommenheit, die immer mehr und mehr wächſt; ſo wie das Ende des Gewitters und das Gemälde der erfriſchten Natur in unſerer Bruſt ein freieres Athmen bewirkt und das Gefühl des Frohſeyns erzeugt. — Der Dichter erreicht ſeinen Zweck ein Spiel der Gefühle in uns zu erregen dadurch um ſo eher, daß er nicht blos die Naturerſcheinungen vor unſerer Seele vorübergehen läßt, ſondern uns auch die verſchiedenen Wirkungen darſtellt, welche ſie auf andere lebende Weſen macht und die Gefühle nennt, die in ihm ſich erzeugten.

Zum Beiſpiel eines Geſchmacksurtheils verbunden mit dem Gefühl der Ueberraſchung, welches Luſt gewährt, wähle ich folgendes ſcherzhafte Gedicht des Herrn von Logau.

Technikus.

Technikus kann alle Sachen
Andre lehren, ſelber machen;
Reiten kann er, fechten, tanzen;
Bauen kann er Städt' und Schanzen;
Stadt und Land kann er regieren;
Recht und Sachen kann er führen;
Alle Krankheit kann er brechen;
Schön und zierlich kann er ſprechen;
Alle Sterne kann er nennen;
Brauen kann er, backen, brennen;
Pflanzen kann er, ſäen, pflügen;
Und zuletzt — erſchrecklich lügen.

Digitized by Google

Ueber den Unterſchied der reinen Geſchmacksurtheile über das Schöne und der andern äſthetiſchen Urtheile.

Wir haben oben den Unterſchied zwiſchen logiſchen und äſthetiſchen Urtheilen angegeben und gezeigt, daß die letztern das Wohlgefallen und Mißfallen an einem Gegenſtande ausdrücken. Alles Wohlgefallen aber an einem Gegenſtande iſt von dreifacher Art, entweder vermittelſt der Empfindung (Materie der Anſchauung), oder der Anſchauung als ſolcher (Form der Anſchauung) oder eines Begriffs. Im erſten Fall heißt der Gegenſtand angenehm; im zweiten ſchön oder erhaben, im dritten gut. — Daß dieſe Eintheilung der Gegenſtände des Wohlgefallens logiſch vollſtändig iſt, fällt in die Augen. Es frägt ſich blos, ob dieſe Gegenſtände der ſpecifiſch verſchiedenen Arten des Wohlgefallens wirklich ſtatt finden und ob die gewählten Bezeichnungen des Angenehmen, Schönen und Guten richtig ſind.

Daß in der Sprache angenehm, ſchön (erhaben) und gut voneinander unterſchieden werden, muß uns ſchon vermuthen laſſen, daß das Wohlgefallen, welches dadurch bezeichnet wird, auch unterſchieden ſeyn werde; und dies wollen wir zuvörderſt auseinander ſetzen. Wir wollen aber, um Schwierigkeiten zu vermeiden, noch hinzufügen, daß es zwei ganz verſchiedene Arten des Guten giebt, das Gute in Rückſicht des Erkennens und in Rückſicht des Begehrens. Das Gute des Erkennens, das logiſche Gute (bonum logicum) beſteht in der Beſchaffenheit und Vollſtändigkeit eines Gegenſtandes zu dem, das er durch den Begriff gedacht, ſeyn ſoll. Das Gute in Rückſicht des Begehrens zerfällt in zwei Arten, in das Abſolut-Gute und in das Relativ-Gute (das Gute zu einem beſtimmten Zweck). Jenes heißt das Sittlich-Gute (bonum morale), und iſt Zweck an ſich, dieſes das Nützliche und iſt Mittel zu einem Zweck. Es kann meinen Leſern dieſe Eintheilung des Guten keine

Schwierigkeit machen, da in dem zweiten Hauptabſchnitt dieſes Werks, welcher die Frage: was ſoll ich thun? beantwortete, weitläuftig über den Unterſchied des Sittlich-Guten und Nützlichen geſprochen worden. Die von Kant gegebene Erklärung der Tugend: ſie iſt moraliſche Tapferkeit iſt logiſch gut. Das Logiſch-Gute oder das Zuſammenſtimmen eines Gegenſtandes mit dem Begriff von demſelben iſt, wie man leicht einſieht, von dem Angenehmen ſpecifiſch unterſchieden. Bei dem erſtern findet gar keine ſubjektive Beziehung auf Gefühl, ſondern blos die objektive der Anſchauung auf einen Begriff ſtatt. Die Gerechtigkeit iſt an ſich gut, Einſicht, Körperkraft, Reichthum iſt nützlich.

Daß aber auch das Praktiſch-Gute vom Angenehmen ſpecifiſch unterſchieden iſt, erhellet daraus, daß ein und derſelbe Gegenſtand gut und doch unangenehm, und ein anderer wieder angenehm und doch nicht gut ſeyn kann. Der Kranke findet die Arznei, die er einnehmen ſoll unangenehm, und doch gut (nützlich) in-ſo fern ſie ſeine Schmerzen lindert; es koſtet uns oft viel (iſt uns unangenehm) unſere Pflicht zu erfüllen und doch erkennen wir die Pflichterfüllung für (an ſich) gut. Den Podagraiſten ſchmeckt der Wein angenehm, aber er iſt nicht gut (ſchädlich) weil er ſein Uebel vermehrt; der Laſterhafte unterliegt dem ſinnlichen Antrieb und begeht eine Handlung, die ihm angenehme Empfindung verſchafft, aber die Handlung iſt ſittlich böſe (an ſich nicht gut).

Im gemeinen Leben wird freilich oft der Ausdruck gut ſtatt des Ausdrucks angenehm gebraucht; man ſagt: Champagner und Auſtern ſchmecken gut, ſtatt zu ſagen, ſie ſchmecken angenehm; die Roſe riecht gut, ſtatt zu ſagen, ſie riecht angenehm; allein dies iſt Mißbrauch, der aus Mangelhaftigkeit der Erkenntniß herrühret.

Daß das Angenehme vom Schönen unterſchieden iſt, ſehen wir daraus, daß wir von der Geſichtsbildung eines

Digitized by Google

Mädchens ſagen, ſie ſei angenehm, wenn wir gleich zugeſtehen, daß ſie nichts weniger als ſchön ſei; und eben ſo ſprechen wir von einer ſchönen Frau, die aber doch keine Reitze für uns hat (nicht angenehm iſt). — Freilich wird auch im gemeinen Leben oft gegen dieſen Ausdruck geſündigt, und namentlich iſt es meinen Landsleuten, den Berlinern, eigen, von Gegenſtänden des Zungengeſchmacks den Ausdruck ſchön zu brauchen und z. B. von einer Suppe zu ſagen, ſie ſchmecke ſchön.

Endlich wird man auch leicht inne, daß das Gute vom Schönen zu unterſcheiden iſt. Es kann ein Gegenſtand ganz ſeinem Begriff entſprechen, alles enthalten was und ſo wie er es enthalten ſoll, und demungeachtet nicht ſchön ſeyn. Es kann ein Wagen alle Erforderniſſe haben, die man von ihm als Wagen wünſcht, und doch häßlich ſeyn. Es giebt eine Menge von nützlichen Gegenſtänden, auf welche das Merkmal des Schönen gar nicht anwendbar iſt. Das Queckſilber iſt nützlich in veneriſchen Krankheiten, bei Vergoldungen, im Barometer und Thermometer u. ſ. w.; aber niemanden wird es einfallen, es deshalb ſchön zu nennen. Eben ſo hat die Schönheit oft mit dem Nutzen gar nichts zu thun; wer wird, wenn er ſein Urtheil über ein ſchönes Gedicht, oder über einen engliſchen Garten, oder über eine ſchöne Ausſicht u. ſ. w. geben ſoll, vorher fragen: wozu nützt der Gegenſtand? — Es iſt ferner das Sittlichgute vom Schönen ſehr unterſchieden, denn wenn gleich einige Tugenden, Gerechtigkeit, Unwandelbarkeit der Maximen, Aufopferung ſeines Lebens für erkannte Wahrheit den Charakter des Erhabenen und andere, Mitleid, Freundlichkeit, Wohlthätigkeit, den Charakter des Schönen an ſich tragen, ſo ſieht man doch bald, daß die Beurtheilung der Handlung nach ganz andern Prinzipien geſchieht, um ſie Tugend, nach ganz andern um ſie ſchön oder erhaben zu nennen.

Brauchen wir nun den Ausdruck Angenehm für alles das, was dem Sinn durch Empfindung gefällt; und

Digitized by Google

ſind zur Beurtheilung des Guten, ſowohl des logiſchen als praktiſchen, Begriffe unumgänglich nothwendig erforderlich, nach welchen der Verſtand ſein Urtheil fällt; iſt ferner das Schöne vom Angenehmen und Guten weſentlich verſchieden, ſo muß das Wohlgefallen am Schönen, weder auf der Materie der Anſchauung (Empfindung) noch auf Begriffen beruhen, es kann alſo allein in der Form der Anſchauung ſeinen Grund haben; und es ſteht zu vermuthen, daß ſo wie das Urtheil über das Angenehme auf den Sinn, das über das Gute auf den Verſtand ſich ſtützt, das Urtheil über das Schöne ſich auf das Vermögen ſtützen werde, welches zwiſchen dem Sinn als dem Vermögen Mannigfaltiges darzuſtellen, und dem Verſtande als dem Vermögen das Mannigfaltige zur Einheit (des Begriffs) zu verknüpfen, mitten inne ſteht, und dies iſt das Vermögen der Reflection (reflektirende Urtheilskraft). Sollte dies richtig ſeyn, ſo würden wir folgende Erklärung der drei Gegenſtände der verſchiedenen Arten des Wohlgefallens erhalten:

Angenehm iſt das was den Sinnen in der Empfindung gefällt.

Schön iſt das was der Urtheilskraft in der Reflektion gefällt.

Gut iſt das was dem Verſtand nach Begriffen gefällt.

Eigenthümlichkeiten der Geſchmacksurtheile, ſo fern ſie das Schöne betreffen.

Um die Eigenthümlichkeiten der Geſchmacksurtheile, ſo fern ſie das Schöne zum Gegenſtand haben, näher kennen zu lernen, wollen wir ſie nach den Titeln der Urtheile, der Quantität, Qualität, Relation und Modalität mit den übrigen äſthetiſchen Urtheilen vergleichen; eine Vergleichung, von welcher um ſo mehr wichtige Aufſchlüſſe ſich erwarten laſſen, wenn die oben aufgeſtellte Vermuthung, daß die Urtheile über das Schöne in der reflektiren-

den Urtheilskraft ihr Prinzip fänden, gegründet ſeyn ſollte, weil die Reflectionsbegriffe ſich ebenfalls unter die genannten Titel bringen laſſen. S. Darſtellung der erſten Abtheilung.

Kant hat in ſeiner Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft in der Analyſe der Geſchmacksurtheile über das Schöne, denſelben Weg eingeſchlagen, um herauszubringen, was dazu erforderlich iſt, um einen Gegenſtand ſchön zu nennen, und zwar fängt er mit der Qualität an, weil das äſthetiſche Urtheil über das Schöne auf dieſe zuerſt Rückſicht nimmt; eine Ordnung, welche wir ebenfalls befolgen wollen.

1. Vergleichung der äſthetiſchen Urtheile untereinander der Qualität nach.

Die Qualität eines Urtheils betrifft die Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat; äſthetiſch, d. h. auf den Urtheilenden bezogen, iſt die Frage, worauf beruht dieſe Verbindung? liegt der Beſtimmungsgrund im Subjekt oder Objekt? Im erſten Fall heißt das Urtheil äſthetiſch, im andern logiſch; es drückt im erſten Fall den Zuſtand des Subjekts (Wohlgefallen oder Mißfallen am Gegenſtande) aus, im zweiten Fall eine Eigenſchaft des Gegenſtandes. — Das Urtheil über das Angenehme iſt äſthetiſch, und wird auch als ein ſolches gewöhnlich durch Hinzufügung des Worts mir dargeſtellt; es macht wenigſtens auf keine Objektivität Anſpruch. — Canarienſekt ſchmeckt mir unangenehm; Champagner ſchmeckt mir angenehm. Das Urtheil über das Schöne drückt auch blos meinen Zuſtand bei Betrachtung des Gegenſtandes aus, nimmt aber die Form eines logiſchen Urtheils an; man drückt ſich aus, als wäre die Schönheit eine Eigenſchaft des Objekts. Das Urtheil über das Gute iſt wirklich ein logiſches Urtheil, in ſo fern es von dem Gegenſtande ſelbſt etwas ausſagt, aber es kann mit ihm ein Wohlgefallen verknüpft ſeyn, was ſich nach dem Urtheil, in Beziehung auf das

Subjekt als Folge ergiebt. Der Verſtand findet Vergnügen an der genauen Uebereinſtimmung eines Gegenſtandes mit dem Begriff von demſelben, an Erkenntniß der Wahrheit, an Gründlichkeit der Einſicht u. ſ. w. Nachdem ich erkannt habe, der Gebrauch des Carlsbader Waſſers hat mich von der Gicht befreit, habe ich Wohlgefallen daran; ich muß erſt urtheilen, ob etwas Pflicht ſei oder nicht, um Wohlgefallen daran zu finden. Das Urtheil iſt logiſch, das damit verknüpfte Gefühl der Luſt und Unluſt äſthetiſch; und es iſt alſo das Urtheil über das Gute nur in weiterer Bedeutung, wegen des bewirkten Gefühls, äſthetiſch zu nennen.

Lehrſatz. Das reine Wohlgefallen am Schönen iſt ohne alles Intereſſe, das am Angenehmen und Guten iſt mit Intereſſe verbunden.

Der Beweis dieſes Satzes ſetzt die Erläuterung einiger Begriffe voraus, die wir alſo demſelben voranſchicken wollen.

Intereſſe iſt das Wohlgefallen, was mit der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes verbunden iſt. Es beruht alſo auf der Materie der Vorſtellung, nicht auf der bloßen Form derſelben. Ich habe ein Intereſſe bei der neuen Erleuchtung Berlins, heißt: Die Vorſtellung, daß Berlin in Zukunft beſſer erleuchtet werden wird, bringt ein Gefühl der Luſt in mir hervor; — ich bin bei der Unterſuchung ſeiner Vermögensumſtände ohne alles Intereſſe, heißt: wie auch das Reſultat dieſer Unterſuchung immer ausfallen mag, wie auch ſeine Vermögensumſtände wirklich beſchaffen ſeyn mögen, ſo iſt es für mich weder mit Luſt noch Unluſt verbunden. Dieſe Bedeutung des Ausdrucks Intereſſe, in der Kant ihn nimmt und wir ihn in der Folge auch immer nehmen wollen, iſt die weitere; in engerer Bedeutung verſteht man darunter Hinſicht auf Vortheil und das Beſtreben deſſelben theilhaftig zu werden. Was auf einem Intereſſe beruht, heißt intereſſirt, was ein Intereſſe hervorbringt, heißt intereſſant. Er

Digitized by Google

ſpielt intereſſirt, will ſagen: die Art und Weiſe ſeines Spiels geht darauf hinaus recht viel zu gewinnen; das Spiel war intereſſant heißt es brachte ein Intereſſe hervor, es gab eine Menge ſchwieriger Aufgaben zu löſen, große Spiele wurden verlohren gemacht, kleine gewonnen, es war viel zu gewinnen oder zu verliehren u. ſ. w.

Man kann alſo bei dem Urtheil über das Wohlgefallen eines Gegenſtandes, was mit Intereſſe verbunden iſt, auch zweierlei unterſcheiden, entweder geht das Intereſſe vor dem Urtheil vorher, dann heißt es intereſſirt, oder es folgt auf daſſelbe ein Intereſſe, dann heißt es intereſſant; im erſten Fall iſt das Urtheil auf einem Intereſſe gegründet, im zweiten Fall begründet es ein Intereſſe.

Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß das Intereſſe mit dem Begehrungsvermögen in Verbindung ſteht; alles, deſſen Exiſtenz in der Vorſtellung ein Gefühl von Luſt in uns hervorbingt, erregt in uns den Wunſch, daß es exiſtiren möchte und hat alſo Beziehung aufs Begehrungsvermögen. Es ſcheint mir beinahe überflüſſig, noch die Bemerkung hinzuzufügen, daß ich auch dann intereſſirt bin, wenn ich den Wunſch hege, der Gegenſtand möchte nicht ſeyn, wenn ich die Exiſtenz deſſelben verabſcheue; denn einen Gegenſtand verabſcheuen oder ſein Gegentheil begehren, iſt ein und daſſelbe.

Das Wohlgefallen am Angenehmen iſt intereſſirt. Das Angenehme wird uns unmittelbar durch Empfindung gegeben. Die Empfindung wird durch den Gegenſtand hervorgebracht, welcher uns afficirt, ſie iſt der Grund der Vorſtellung des Gegenſtandes als exiſtirend, ſie bezieht ſich auf die Materie deſſelben. Da nun das Angenehme, als ein Gefühl der Luſt, in uns den Wunſch erzeugt, in dieſem Zuſtand zu beharren, ſo iſt damit der Wunſch der Exiſtenz der Empfindung und damit der der Exiſtenz des Gegenſtandes innig verbunden.

Jeder angenehme Gegenſtand reitzt uns, d. h. er bringt eine Neigung nach ſich hervor. Es iſt alſo das

Digitized by Google

Urtheil, wodurch wir einen Gegenſtand für angenehm erklären, auf einem Wohlgefallen gegründet, welches nicht das bloße Urtheil über ihn, ſondern die Beziehung der Exiſtenz auf meinen Zuſtand, ſo fern er durch ein ſolches Objekt afficirt wird, vorausſetzt.

Das Wohlgefallen am Guten iſt mit Intereſſe verbunden.

Das Gute unterſcheidet ſich vom Angenehmen darin, daß das letztere unmittelbar durch die Empfindung, das erſtere mittelbar durch den Begriff gefällt. Um etwas angenehm zu finden brauche ich gar nicht zu wiſſen, was der Gegenſtand ſeyn ſoll; ich bringe ihn mit meinem Empfindungsvermögen (Sinn) in Verbindung und durch die Art und Weiſe, wie er mich afficirt, beſtimme ich ob er Wohlgefallen oder Mißfallen (Luſt oder Unluſt) erregt; ja man ſetzt mir eine Suppe vor und ich finde ſie ſehr wohlſchmeckend, wovon ſie war iſt mir unbekannt; man ſagt mir es ſei eine Schildkrötenſuppe und dieſe erlangte Kenntniß hat auf mein gefälltes Urtheil keinen Einfluß; im höchſten Grade des Genuſſes (des innigſten Wohlgefallens am Angenehmen) überhebt man ſich ſogar alles Urtheilens über den Gegenſtand.

Ganz anders iſt es beim Wohlgefallen am Guten. Wir haben oben gezeigt, daß das Gute entweder theoretiſch (logiſch) oder praktiſch iſt; das erſtere bezieht ſich aufs Erkennen, das andere aufs Begehren. Beim logiſchen Guten ſind zwei Fälle möglich, entweder der Gegenſtand wird mit unſerm Begriffe von demſelben verglichen (Vollkommenheit des Gegenſtandes) oder unſere Begriffe mit dem Gegenſtande (Vollkommenheit der Erkenntniß). Das Urtheil über Vollkommenheit des Gegenſtandes iſt logiſch und wenn ſich mit demſelben ein Gefühl von Luſt verknüpft, ſo kömmt dies daher, weil wir eine Forderung des Verſtandes erfüllt ſehen; folglich iſt Intereſſe mit demſelben verbunden. Eben ſo iſt das Wohlgefallen an der Vollkommenheit unſerer Erkenntniß

Digitized by Google

intereſſirt, denn es gründet ſich auf das Beſtreben der Vernunft, unſern Erkenntniſſen den höchſten Grad der logiſchen Vollkommenheit zu geben. — Das Praktiſch-Gute iſt entweder das Abſolut- oder Relativ-Gute. Soll ich etwas für Schlechthingut (Sittlichgut) oder Nützlich erklären, muß ich durchaus wiſſen, was der Gegenſtand ſeyn ſoll; ich muß ihn (die freie Handlung) im erſten Fall mit den ſittlichen (Tugend oder Rechts-) Geſetzen vergleichen; im zweiten Fall als Mittel zum Zwecke nach dem Prinzip der Cauſalität in der Sinnenwelt.

Bei beiden, ſowohl beim Sittlichguten als beim Nützlichen findet ſich der Begriff eines Zwecks; das Wohlgefallen am Sittlichguten iſt die Luſt an demſelben als Endzweck (letzter Zweck) der Vernunft in Beſtimmung der Willkühr; das Wohlgefallen am Nützlichen iſt die Luſt an demſelben als Mittel zu einem Zweck, der alſo durch das Begehrungsvermögen gegeben wird. Da das Wohlgefallen am Guten immer ſubjektiv iſt, eine Beziehung des Gegenſtandes auf mich ausdrückt, ſo wird auch in beiden Fällen ſowohl beim Abſolutguten als beim Nützlichen der Zweck als der meinige d. h. in Beziehung auf mein Begehren betrachtet werden müſſen; nur mit dem Unterſchiede, daß beim Sittlichguten der Zweck Endzweck iſt, von der Freiheit ausgeht, durch die Vernunft ſelbſt gegeben wird, alſo auch Allgemeingültigkeit hat; da beim Nützlichen hingegen der Zweck anderweitig gegeben wird und in dem Menſchen als Naturprodukt, nicht als freies Weſen ſeinen Grund hat. — Folglich kömmt bei dem Wohlgefallen am Guten das Begehren ins Spiel, und es iſt alſo mit Intereſſe verbunden; — was ich für ſittlichgut erkenne, deſſen Daſeyn muß ich wünſchen, eben ſo wie ich das Daſeyn des Nützlichen wollen muß, wenn ich den Zweck will. Es iſt mir als ſittlichvernünftiges Weſen durchaus nicht gleichgültig, ob ſittliche Handlungen wirklich waren oder nicht; es iſt mir nicht gleichgültig, ob die Erzählung, daß Deſaix trotz des Haſſes gegen Buonapar-

Digitized by Google

te, die Schlacht bei Marengo gewinnen half, weil ihm das Wohl ſeines Vaterlandes am Herzen lag, wahr iſt oder nicht; ob es Tugend giebt oder alle Handlungen nur aus mehr und minder verſtecktem Eigennutz entſtehen. Darum mißfallen uns Schriften, welche das letztere behaupten. — Es iſt uns ferner als ſinnliche Weſen nicht gleichgültig, ob nützliche Dinge, d. h. Dinge vorhanden ſind, welche als Mittel zu den uns durch unſere Natur als Naturweſen gegebenen Zwecken dienen, oder nicht. — Das Wohlgefallen am Guten iſt alſo mit Intereſſe verbunden. Daß das Gute, welches mit dem Begehren in genauer Verbindung ſteht, durchaus mit Intereſſe verknüpft iſt, ſieht man auch daraus, daß hier nicht vom bloßen Vorſtellen, ſondern vom Wirklichmachen des Gegenſtandes deſſelben, nicht blos von der Form der Vorſtellung, ſondern von ihrem Inhalt (der Materie) die Rede iſt. Nur muß man merken, daß beim ſittlichen Begehren die Form des Begehrens dem Gegenſtande vorhergeht.

Es findet ſich aber beim Guten eine verſchiedene Art des Intereſſes. Das Abſolut-Gute (die Tugend und das Recht), welches die Vernunft als den höchſten, aber auch nothwendigen Zweck der Menſchheit aufſtellt, beruht nicht auf ſinnlichen Anreitzen (Stimulis), ſondern wird durch die Vernunft ſelbſt beſtimmt, und führt ein reines praktiſches Wohlgefallen bei ſich, welches die Vernunft ſelbſt erzeugt. Das Wollen des Abſolut-Guten beruht auf keinem Intereſſe, erzeugt aber ein ſolches; es iſt unintereſſirt, aber intereſſirend (intereſſant). Die Gebote der Pflicht ſind unintereſſirt, aber ſie bringen ein hohes Intereſſe hervor. Das Wohlgefallen am Abſolut-Guten heißt Achtung und es wird geſchätzt, d. h. es wird ihm ein allgemeingültiger (objektiver) Werth beigelegt und der Beifall, den man demſelben zollt, iſt nicht frei, ſondern wird uns von der Vernunft abgenöthigt. — Ich finde Wohlgefallen an folgender Handlung des großen Cato von Utika. Cäſar führte mit einem Fürſten der Deutſchen

Krieg, und ſchloß mit ihm einen Vertrag, der die Feindſeligkeiten endigte. Bald nachher brach er dieſen Vertrag, überfiel die Deutſchen, trug einen entſchiedenen Sieg davon und machte große Beute. Er ertheilte dem römiſchen Senat Nachricht von dieſem Siege, und in einer Verſammlung deſſelben ſprachen alle Mitglieder von Ehrenbezeugungen, die man dem Cäſar deshalb zuerkennen ſollte. Nur Cato allein ſtand dagegen auf und trug darauf an: der Senat ſolle den Cäſar wegen ſeiner Bundbrüchigkeit den Feinden überliefern, damit die römiſche Republik nicht Theilnehmer der Verbrechen ihres Feldherrn werde. — Sein Vorſchlag ward freilich verworfen; allein wir können nicht umhin, den Mann zu ſchätzen, dem Heiligkeit der Verträge über alles geht. Hier kömmt das Wohlgefallen an der Handlung erſt aus dem Bewußtſeyn des Vernunftgeſetzes: Halte Deine Verträge heilig und wenn Du als Stellvertreter einer Nation (wie Cato als Senator war) zu ſprechen haſt, halte auf das, was das Recht fordert. — Dies Gefühl der Achtung wird uns durch die Vernunft abgedrungen; welches wir in den Fällen am deutlichſten inne werden, wenn ein Mann, den wir anderer Urſachen halber nicht lieben, Handlungen thut, die unſere Achtung verdienen. Kant ſagt ſehr wahr: Ich kann niemanden zwingen mich zu lieben (Wohlgefallen der Neigung) aber ich kann ihn zwingen mich zu ſchätzen (Wohlgefallen der Achtung).

Das Relativ-Gute oder Nützliche iſt von doppelter Art, es bezieht ſich als Mittel entweder auf einen Zweck, der durch die Vernunft gegeben worden, oder auf einen ſolchen, den die Sinnlichkeit giebt. Was das letztere betrifft, ſo iſt der Zweck deſſelben das Angenehme und das Wohlgefallen davon beruht auf Sinnenreitz. Allein es iſt doch das Wohlgefallen am Angenehmen von dem Wohlgefallen am Nützlichen als Mittel zum Angenehmen wohl zu unterſcheiden. Beim Angenehmen wird der Gegenſtand blos im Verhältniß auf den Sinn, in welchem er Empfin-

Digitized by Google

dung bewirkt, betrachtet; um aber das Angenehme zugleich als Gegenſtand des Willens gut zu nennen, muß ich es in Beziehung auf den Begriff des Zwecks unter Prinzipien der Vernunft, betrachten. Dies erhellt auch daraus, daß ich, um etwas angenehm oder unangenehm zu finden, es unmittelbar an den Sinn halte, und weiter keine Frage von Nöthen iſt, um das äſthetiſche Urtheil auszuſprechen, da ich hingegen, um etwas für nützlich zu erklären, erſt fragen muß, wozu es nützen ſoll. — Endlich ſieht man auch daraus, daß man in vielen Fällen das Angenehme für ſchädlich, und das Unangenehme für nützlich erklären kann, und alſo Wohlgefallen und Mißfallen folglich ein doppeltes (ſich entgegengeſetztes) Urtheil dabei ſtatt finden kann, daß das Wohlgefallen am Angenehmen an ſich, und in ſo fern daſſelbe nützlich iſt, unterſchieden werden muß.

Bei dem Nützlichen in Beziehung auf die Zwecke, welche die Vernunft ſelbſt aufſtellt, iſt wieder zweierlei zu unterſcheiden; die Vernunft kann entweder als Erkenntnißvermögen oder als Willensbeſtimmend betrachtet werden; im erſten Fall iſt Vollkommenheit der Erkenntniß, im zweiten Sittlichkeit der Zweck unſeres Strebens. Vom Wohlgefallen am Sittlichguten iſt oben geredet, und das Relativgute, was in Beziehung auf das Sittlichgute als Mittel zur Erreichung deſſelben betrachtet wird, führt eben das Wohlgefallen als der Zweck deſſelben bei ſich; weil Zweck und Mittel in der innigſten Verbindung ſtehen. Endlich iſt noch das Gefühl des Wohlgefallens an Wahrheit (das Gefühl der Ueberzeugung) zu betrachten übrig. Dies beruht auf das Streben der Vernunft nach richtiger Erkenntniß. Halten wir Erkenntniſſe für wahr, ſind wir überzeugt, ſo entſteht das Gefühl eines befriedigten Bedürfniſſes und dies iſt ein Gefühl der Luſt; ſo wie wir, wenn wir erkennen, daß wir im Irrthum uns befinden, oder wenn es unmöglich wird, richtige Erkenntniß uns zu verſchaffen, ein Gefühl der Unluſt entſpringt. Das Be=

dürfniß aber, was in dieſen Fällen befriedigt oder nicht befriedigt wird, iſt freilich uns als Naturweſen eigen (entſpringt nicht aus Freiheit), jedoch ein Bedürfniß des Geiſtes und unterſcheidet ſich dadurch von dem bloßen Sinnenreiz. Es iſt zwar mit dem Gefühl der Achtung nahe verwandt, weil beider Quelle Vernunft iſt, unterſcheidet ſich aber von demſelben dadurch, daß der Zweck der Erkenntniß der Wahrheit uns als Naturweſen durch unſere eigenthümliche Beſchaffenheit auferlegt, da hingegen bei der Achtung, der Zweck durch die freie Geſetzgebung der Vernunft gegeben wird; daher beruht das Gefühl der Ueberzeugung auf Intereſſe, weil es ein intellectuelles Bedürfniß vorausſetzt, da hingegen die Achtung ein Intereſſe erzeugt.

Das Wohlgefallen am Schönen im reinen Geſchmacksurtheil iſt ohne alles Intereſſe; es beruht weder darauf, noch bringt es ein ſolches hervor.

Ich habe mit Vorbedacht bei dem oben aufgeſtellten Satz die Bedingung hinzugefügt, daß das Geſchmacksurtheil über das Schöne ein reines, nicht mit andern äſthetiſchen Urtheilen verbundenes Urtheil ſeyn ſoll, denn ſonſt kann allerdings, wie wir dies weiter unten näher ſehen wollen, mit dem Urtheil über das Schöne Intereſſe verknüpft ſeyn. Ferner kann auch mit dem Wohlgefallen am Schönen zufälligerweiſe ein Intereſſe ſich verknüpfen, wovon auch weiter unten geſprochen werden ſoll; hier behaupten wir blos, mit dem reinen Wohlgefallen am Schönen ſei weſentlich kein Intereſſe verbunden. Die Wahrheit dieſer Behauptung ergiebt ſich aus folgenden Gründen: 1. wir finden Gegenſtände ſchön, deren Exiſtenz uns gleichgültig iſt, ja es kann ſelbſt die Exiſtenz derſelben von uns verabſcheut werden. Man zeigt mir den Kopfputz einer Dame, ich finde ihn ſchön, und doch iſt mir ſein Daſeyn völlig gleichgültig. Man zeigt mir das Ameublement eines Pallaſtes, ich finde es ſchön; mein Führer erzählt mir, der Mann, der ſich dieſes Hausgeräth

Digitized by Google

anſchaffte, erwarb ſich das Geld dazu dadurch, daß er im Kriege arme feindliche Einwohner auf die grauſamſte Weiſe drückte, oder in Lazarethen die armen, verwundeten Krieger um das beſtahl, was zu ihrer Wiederherſtellung und Verpflegung vom Staat hergegeben wurde, und ich verfluche das Daſeyn dieſes Ameublements, finde es aber, nach wie vor, ſchön. 2. Wir halten das Geſchmacksurtheil des andern für verdächtig, ſobald wir wiſſen, daß er die Exiſtenz des Gegenſtandes begehrt. — Es entſteht ein Streit unter zwei Perſonen, ob eine Schauſpielerin eine Rolle ſchön geſpielt habe oder nicht, der eine bejaht, der andere verneint. Man ſagt uns, der bejahende ſei der Liebhaber der Schauſpielerin und ſogleich erklären wir, er könne über die Schönheit des Spiels derſelben nicht als kompetenter Richter zugelaſſen werden. Wir finden es natürlich, daß ein Dichter die Kinder ſeines Geiſtes ſchön findet, allein wir halten ſein Urtheil über dieſelben nicht für gültig, weil er dafür intereſſirt iſt. 3. Wir halten Fiktionen für eben ſo ſchön als wirkliche Dinge. Es iſt uns in Beziehung auf unſer Geſchmacksurtheil über Homers Ilias und Odyſſee völlig gleichgültig, ob vor Troja ſich wirklich zugetragen, was der Dichter uns erzählt und ob der erfindungsreiche Ulyſſes, ehe er Ithaka wieder ſahe, wirklich ſo viel Länder und Meere durchirrte, oder nicht. — Der Dichter, der Maler, der Bildhauer, kurz der Künſtler überhaupt iſt nur Künſtler, in ſo fern er ſich über die Wirklichkeit erhebt und den Stempel ſeines freien Geiſtes ſeinem Kunſtwerk aufdrückt und es kann etwas ſehr wahr, ſehr natürlich dargeſtellt und demungeachtet nicht ſchön ſeyn. Man glaubt es dem Prediger Schmidt in Werneuchen ſehr gern, daß alles in ſeinem Dorfe und in ſeinem Hauſe ſich zuträgt, wie er es uns bis auf die geringſten Kleinigkeiten beſchreibt, allein dies bewegt uns immer noch nicht, ſeine Schilderungen ſchön zu finden, und wir leugnen nicht, daß er den Spott verdient,

Digitized by Google

den Göthe in seinem Gedicht: Die Musen und Grazien in der Mark, über ihn ausgegossen hat. — Allerdings kann die Vorstellung, daß der Gegenstand, den das schöne Kunstwerk aufstellt, aus dem Reiche der Wirklichkeit genommen worden, zu dem Wohlgefallen am Schönen ein neues Gefühl der Lust gesellen; allein dies ist hinzugekommen und hat auf das eigenthümliche, reine Urtheil über die Schönheit keinen Einfluß. Mag es immerhin wahr seyn, daß die alte Dame, deren Bildniß dort aufgehängt ist, das Haar so hoch aufgethürmt trug, so steif geschnürt war, als sie der Mahler uns darstellt, dies wird mich nie bestimmen, das Gemälde schön zu finden und wenn ihre Urenkelinn Gefallen daran findet, ihre würdige Großmutter gemahlt zu sehen, wie sie leibt' und lebte, so ist freilich darüber nichts zu sagen, nur ist dies Wohlgefallen durch kein reines Geschmacksurtheil erzeugt. Daß der Fürst von Dessau sich so kleidete, wie ihn der Künstler in der Statue, die im Lustgarten von Berlin aufgestellt ist, darstellte, beweist nichts für die Schönheit des Costumes.

Wir haben schon erinnert, daß es nur von dem reinen Geschmacksurtheil gilt, daß es ohne alles Interesse sei. Bei den gemischten Geschmacksurtheilen kann durch das beigesellte Urtheil ein Interesse damit verknüpft werden. Bei den Urtheilen über anhängende Kunstschönheit kömmt schon das Wohlgefallen an der Richtigkeit der Darstellung hinzu, welches auf einem Bedürfniß des Verstandes beruht und also interessirt ist; und dieses Interesse ist bei der anhängenden Schönheit mit dem Geschmacksurtheil nothwendig verbunden, aber auch eben deshalb das letztere nicht rein. Ist mit dem Geschmacksurtheil Sinnenreitz durch Farbe, oder Ton, oder durch Bilder der Einbildungskraft, oder Spiel der Affekten, oder Wohlgefallen durchs moralische Gefühl u. s. w. verbunden, so daß durch den Gegenstand, den wir schön nennen, zugleich ein sinnliches

oder intellectuelles Bedürfniß befriedigt wird, ſo kann allerdings der Gegenſtand zugleich ein großes Intereſſe für uns erhalten und das Daſeyn deſſelben uns nicht gleichgültig ſeyn; aber das Geſchmacksurtheil, wenn es rein ſeyn ſoll, muß hierauf keine Rückſicht nehmen, wenn gleich das Wohlgefallen dadurch erhöht wird. — Es kann ein wohlgeſtimmtes Gemüth außer dem Wohlgefallen an der Form ſchöner Gegenſtände der Natur noch ein eigenes Intereſſe am Daſeyn derſelben nehmen, ohne alle Hinſicht auf den Nutzen derſelben, weil durch die Schönheit der Gegenſtände in der Natur in ihm die Vorſtellung der Zweckmäßigkeit hervorgerufen wird, die ſich unvermerkt an die moraliſch-religiöſen Ideen eines weiſen Welturhebers anſchließt. — Ein ſchöner heitrer Morgen, an welchem die lebende Natur zu neuer Thätigkeit erwacht, und uns ſelbſt zu neuem Wirken auffordert; ein ſchöner ſtiller Abend, wo mit den ſcheidenden Stralen der Sonne des Tages Müh' und Sorge ſcheidet und mit der Ruhe rund um uns her, auch Ruhe in unſere Seele kehrt, entzücken uns nicht blos durch ihre Schönheit, ſondern ſie erzeugen auch in unſerer Bruſt mannigfaltige heilige Gefühle, die, dem Weſen nach, Gebet ſind, wenn gleich kein Wort den Lippen entſtrömt.

Eben ſo kann mit der Betrachtung der Kunſtwerke des menſchlichen Geiſtes ein hohes Intereſſe verknüpft ſeyn. Sie beweiſen uns die hohe Kraft des Künſtlers, ſie ſind redende Zeugen einer höhern Natur, die ſich über das Sinnliche erhebt, der Beglaubigungsbrief, daß der menſchliche Geiſt frei von den Banden der Sinnenwelt Schöpfer einer andern Welt werden kann. Der Geiſt, der dies Kunſtwerk ſchuf, das wir bewundernd betrachten, das die ſüßeſten Gefühle in uns erweckt, das unſer Innerſtes mächtig ergreift, das uns unſer beſſeres Selbſt offenbart, gehört mit uns zu einer Gattung, er gehört dem Menſchengeſchlecht, zu dem auch wir uns zählen, an, und der Glanz den er ſich erwirbt ſtrahlt auf die Gat-

Digitized by Google

tung über und zeigt uns uns ſelbſt in einem erfreulichen Lichte. — So kann uns das Daſeyn eines Kunſtwerks nicht unintereſſant ſeyn; wir würden mit heißen Thränen den Verluſt des Apoll von Belvedere beweinen und wir würden die Gruppe des Laokoon zu zerſtören für ein Verbrechen an die Menſchheit halten.

So wenig das reine Wohlgefallen am Schönen als ſolches auf einem Intereſſe beruht, eben ſo wenig bringt es für ſich betrachtet ein Intereſſe hervor. Was kümmert es den, der in den Werken der alten und neuen Dichter ſüßen Genuß findet, was ſich ſonſt Gutes daraus ergeben mag; ihm iſt der Genuß ſchon alles, hingegeben empfängt ſein reines Gemüth gleich einem ungetrübten Spiegel das Bild, das der ſchöpferiſche Geiſt des Künſtlers erzeugt und ſtellt es ſich dar, wie er es empfangen. Es ſpricht der Geiſt zum Geiſt und dies Verſtehen, dies Empfangen, dies lebendige Darſtellen, iſt alles was der Freund des Schönen will. Es ſchwindet jeglicher Eigennutz aus ſeiner Bruſt, der Muſen reichliches Geſchenk genügt ihm ſchon, er vergißt im Genuß des Schönen die ganze Welt. — Allein es kann allerdings ein gebildeter Geſchmack auch intereſſant werden, aber nur durch den Zufall des bei einander Seyns anderer mit uns gleichgeſtimmter Weſen. In jedem Menſchen, der von der Thierheit ſich zur Menſchheit erhoben, entſteht der Drang ſeinen Genuß mit andern zu theilen, ſo kann denn auch beim Genuß des Schönen die Bruſt ſo voll werden, daß wir durch Mittheilung uns Luft verſchaffen müſſen, und iſt unſer Geſchmack nun geläutert, ſo wird unſer Genuß am Schönen durch den Mitgenuß anderer Weſen, den wir ihnen verſchaffen, unendlich erhöht. — Auch kann aus dem Hange Geſchmack zu zeigen, Intereſſe der Eitelkeit ſich entwickeln.

Das Reſultat dieſer Unterſuchungen war: Das Angenehme gefällt durch Empfindung, es iſt mit Intereſſe verbunden, weil es ſich auf die Materie der Vorſtellung

bezieht; es macht uns Vergnügen, iſt in unſerer eigenthümlichen Beſchaffenheit als Naturweſen gegründet und bezieht ſich auf Neigung.

Das logiſche Gute hat ein Intereſſe bei ſich, in ſo fern der Gegenſtand einer Forderung des Verſtandes oder unſere Erkenntniß der Forderung der theoretiſchen Vernunft gemäß iſt.

Das Sittlich-Gute gefällt durch den Begriff der freien Geſetzgebung der praktiſchen Vernunft; es beruht zwar auf keinem Intereſſe, bringt aber ein ſolches hervor, und bezieht ſich auf Achtung.

Das Nützliche hat entweder das Angenehme oder das Sittlichgute zum Zweck, und das Wohlgefallen an demſelben kömmt mit dem am Zwecke überein.

Das Schöne gefällt durch ſeine bloße Form, nicht durch Empfindung wie das Angenehme, nicht durch einen beſtimmten Begriff wie das Gute, ſondern blos in der Contemplation (Reflektion zu einem möglichen Begriff). Es iſt das reine Urtheil darüber für ſich ohne alles Intereſſe. Eben deshalb nennen wir das Wohlgefallen am Schönen frei, und es iſt als Gunſt zu betrachten.

Es iſt wohl unnöthig hinzuzufügen, daß die Urtheile, die mit einem Wohlgefallen oder Mißfallen verbunden ſind, der logiſchen Form nach ſowohl bejahend als verneinend ſeyn können; und daß hier ſowohl contradictoriſche als contraire Entgegenſetzung (Widerſpruch und Widerſtreit) ſtatt finden kann. Angenehm — nicht angenehm — unangenehm; ſchön — nicht ſchön — häßlich; gut — nicht gut — ſchlecht; ſittlich gut — nicht gut (indifferent) — böſe; nützlich — unnütz — ſchädlich.

Anmerkung.

Wir haben, meiner Meinung nach, im Vorhergehenden zur Genüge gezeigt, daß das reine Geſchmacksurtheil über das Schöne unintereſſirt ſeyn muß, oder mit andern Worten, daß man in der eigentlichen Beurtheilung des

Schönen als Schönen auf die Exiſtenz des Gegenſtandes in Beziehung auf uns nicht Rückſicht nehmen müſſe. Auch haben wir dargethan, daß allerdings mit dem Wohlgefallen am Schönen vermittelſt des Gegenſtandes an dem die Schönheit ſich findet, mannigfaltiges Intereſſe verknüpft werden kann, daß dies aber bei der Prüfung der Gültigkeit des Geſchmacksurtheils durchaus von demſelben getrennt werden muß. — Wenn man daher bei der Darſtellung der Entwickelung des menſchlichen Geiſtes auch zeigen könnte, Intereſſe z. B. der Wunſch zu gefallen habe den Menſchen zuerſt zum Schönen geführt, ſo beweißt dies nichts gegen unſere Behauptung, denn man muß wohl unterſcheiden, es wird ein Urtheil durch etwas veranlaßt und es wird durch etwas gegeben. Sinnliche Wahrnehmungen veranlaſſen unſern Verſtand ſie zu Erfahrungsurtheilen zu verknüpfen, aber daraus folgt keinesweges, die Geſetze nach welchen er verknüpft und die ſich an dem Produkt der Verknüpfung (dem Erfahrungsurtheil) wieder offenbaren, lägen nicht in uns, wären nicht a priori (wie dies meinen Leſern aus dem erſten Theil dieſer Darſtellung deutlich ſeyn muß). Eine gleiche Bewandniß hat es mit den Geſchmacksurtheilen, ein Intereſſe kann das Vermögen das Schöne zu beurtheilen zur Entwickelung bringen, allein daraus folgt keinesweges, daß der Geſchmack am Schönen mit Intereſſe nothwendig verknüpft ſei. — Ferner folgt aus dem Umſtande, daß wir einen Gegenſtand intereſſant und ſchön finden (das Geſchmacksurtheil über ihn gemiſcht iſt), keinesweges, daß das Schöne ſelbſt aus Intereſſe gefalle, eben ſo wenig wie aus dem Umſtande, daß in dem Urtheile: Arſenik iſt die Urſach des Todes des Vergifteten, empiriſche Vorſtellungen verknüpft ſind, folgt, daß das Urtheil gar nichts a priori enthalte. — Ich werde zu dieſer Bemerkung durch eine Schrift veranlaßt, die 1803 bei Nauk in Berlin unter folgendem Titel erſchienen iſt: Die Dichtkunſt aus dem Geſichtspunkt des Hiſtorikers betrachtet von Karl Friedrich Becker. — So manches Wahre der Verfaſſer (der wegen ſeiner Freimüthigkeit Achtung verdient) über die Entwickelung des Genies und des Geſchmacks in dieſem Werke ſagt, ſo verläßt er doch ganz ſeinen Standpunkt, den er ſelbſt auf dem Titel ſeines Buchs angegeben hat, wenn er meint, die Eigenthümlichkeit und Rechtmäßigkeit der Geſchmacksurtheile aus dem Triebe der Selbſterhaltung und dem Geſchlechtstriebe erklären zu können. Der Verfaſſer des Gravitationsgeſetzes in der moraliſchen Welt, (F. Buchholz) deſſen Ideen Herr Becker zum Grunde legt, iſt in einen ähnlichen Fehler verfallen,

Digitized by Google

wenn er meint, daß die Aufzählung der gelegentlichen Urſachen der Entwickelung des menſchlichen Geiſtes, des Einfluſſes derſelben auf dieſe Entwickelung und die Geſchichte der Ausbildung ſchon vollkommen hinreichend ſei, die Quelle der menſchlichen Vorſtellungen anzugeben. Der Transſcendentalphiloſoph kann alles das was der Hiſtoriker aufſtellt, unbekümmert ſtehen laſſen, es wird dieſem nie möglich ſeyn, Fragen, die der erſtere zu beantworten hat aus Gründen zu löſen, die im Gebiet ſeiner Wiſſenſchaft ſich finden und es iſt Verwechſelung des Gegenſtandes, wenn der Hiſtoriker dies unternimmt. Der Transſcendentalphiloſoph fragt: wie ſind Erkenntniſſe, wie Geſchmacksurtheile u. ſ. w. möglich? der Hiſtoriker läßt ſich, wenn er das Eigenthümliche ſeiner Wiſſenſchaft kennt, darauf gar nicht ein, ſondern zeigt, wie äußere und innere Urſachen auf Entwickelung der Erkenntnißkräfte, des Geſchmacks u. ſ. w. Einfluß gehabt haben, und was für Veränderung Erkenntniß- und Geſchmacksurtheile durch zufällige Umſtände gelitten.

2. Vergleichung der äſthetiſchen Urtheile der Quantität nach.

Die Quantität eines Urtheils iſt entweder ſubjektiv oder objektiv. Im erſten Fall iſt von der Beziehung des Urtheils auf das urtheilende Subjekt die Rede, und da muß beſtimmt werden, ob ein Urtheil Privatgültigkeit oder Allgemeingültigkeit habe; man nennt dies die äſthetiſche Quantität. Im zweiten Fall wird von den Gegenſtänden auf welche das Urtheil ſich bezieht geredet, und da ſind die Urtheile entweder einzelne oder beſondere, oder allgemeine. Dies iſt die logiſche Quantität. — Wir wollen jetzt die Urtheile über das Angenehme, Schöne und Gute ſowohl der äſthetiſchen als logiſchen Quantität nach untereinander vergleichen.

a) Aeſthetiſche und logiſche Quantität der Urtheile über das Angenehme.

Das Angenehme beruht auf Sinnenreitz, und daher wird das Urtheil darüber durchaus nur auf Privatgültig-

Digitized by Google

keit Anſpruch machen können. Jedermann, der ein ſolches Urtheil fällt, iſt ſich bewußt, daß das Urtheil nur für ihn Gültigkeit hat, und ſo wie er denjenigen verlacht, der ihm Gründe vorbringen will, warum er das, was ihm angenehm iſt, unangenehm finden ſoll; ſo wird er auf der andern Seite auch den anders Fühlenden nicht durch Gründe zur Einſtimmung in ſein Urtheil bewegen wollen. Wenn daher über das Angenehme Streit entſteht, ſo wird jedermann zu ſeinem gefällten Urtheil ſogleich das Wörtchen mir hinzufügen, um dadurch anzuzeigen, daß ſein Urtheil nichts objektives ausdrücken ſoll. Allerdings kann es ſich zutragen, daß mehrere einen und denſelben Gegenſtand angenehm finden, oder daß durch Uebereinſtimmung in der Erziehung und Gewohnheit oder auch durch Mode eine ſolche Zuſammenſtimmung der Urtheile über das Angenehme hervorgebracht wird, allein dieſe Zuſammenſtimmung iſt blos zufällig, und die Allgemeingültigkeit iſt nur comparativ, nur generell, nicht univerſell. Man ſollte dieſe Uebereinſtimmung daher lieber Einhelligkeit nennen, ſie giebt keine allgemeine Regel, die für alle Fälle, ſondern nur eine ſolche, die in den meiſten Fällen gilt. — Die Richtigkeit dieſer Behauptung fällt in die Augen, wenn man bedenkt, daß bei dem Urtheil über das Angenehme nichts vom Gegenſtande, ſondern blos von ſeinem Verhältniß zu uns, von dem durch denſelben in uns hervorgebrachten Zuſtand die Rede iſt. Da es alſo beim Urtheil über das Angenehme nicht blos auf die Beſchaffenheit des Objekts, ſondern auch auf die eigenthümliche Beſchaffenheit des Subjekts ankömmt, ſo kann aus der Objektivität keine Allgemeingültigkeit entſpringen, und was die Subjektivität betrifft, ſo zeigt die Erfahrung, daß die Menſchen in dem was angenehm und unangenehm iſt, oft einander ganz entgegengeſetzte Meinungen haben, ſo daß dem einen gefällt, was dem andern mißfällt. Ich halte es für überflüſſig, das Geſagte durch Bei-

ſpiele darzuthun, da ſich jedem Leſer gewiß eine Menge derſelben zur Beſtätigung darbieten.

Der logiſchen Quantität nach iſt das Urtheil über das Angenehme ein einzelnes. Ich muß den Gegenſtand unmittelbar an mein Gefühlvermögen halten, um zu beſtimmen, ob er mir Vergnügen macht oder nicht. Da dies nun nicht durch Begriffe geſchieht, ſo kann mein Urtheil nur ein einzelnes ſeyn: Dieſe Roſe riecht angenehm, dieſe Auſter ſchmeckt angenehm. — Aus dieſen einzelnen Urtheilen kann man vermöge der Induction ein allgemeines Urtheil bilden, indem man aus Vergleichung der einzelnen Objekte einen Begriff abzieht, und nun ſagt: Die Roſen riechen angenehm, die Auſtern ſchmecken angenehm. Allein hierbei iſt zu bemerken, daß in dieſen allgemeinen Urtheilen, welche von den einzelnen, die ihnen zum Grunde liegen, abſtrahirt worden iſt, keine Gültigkeit für jedermann ſich finden kann, weil die einzelnen Urtheile, von welchen ſie abſtrahirt worden, nur Privatgültigkeit haben; und ferner, daß ſelbſt die logiſche Quantität: Alle Roſen riechen angenehm, nur comparativ, nicht abſolut allgemein iſt; daß wir ſehr wohl wiſſen, es könne eine oder mehrere Roſen geben, die für uns keinen angenehmen Geruch hätten; auch iſt die Induction, worauf das allgemeine Urtheil beruht, nie als vollſtändig zu betrachten.

b) Aeſthetiſche und logiſche Quantität der Urtheile über das Gute.

Das Gute, ſowohl das Theoretiſch- als Sittlich-Gute und Nützliche iſt nur durch einen Begriff zu beurtheilen. Hieraus ergiebt ſich, daß der Grund der Urtheile über das Gute Begriffe ſind, die zum Erkennen gehören, und daß alſo ein Urtheil, welches ein Wohlgefallen am Guten ausdrückt, der äſthetiſchen Quantität nach all-

Digitized by Google

gemein ſeyn müſſe. Dies erhellet auch daraus, daß wenn jemand über das Nützliche oder Sittlichgute oder über Vollkommenheit der Erkenntniß oder eines Gegenſtandes nicht unſerer Meinung iſt, wir ihm Gründe vorlegen, und ſich unter den Streitenden eben ſo gut wie bei Gegenſtänden der Erkenntniß Uebereinſtimmung erwarten läßt.

Es ſcheint mir nöthig, hier noch einige Bemerkungen hinzuzufügen, um gehörig verſtanden zu werden. Allerdings kommen die Urtheile, welche ein Wohlgefallen am Schönen und Guten ausdrücken mit denen welche ein Wohlgefallen am Angenehmen ausſagen, darin überein, daß ſie äſthetiſch und nicht logiſch ſind, d. h. daß ſie nichts von den Gegenſtänden zur Erkenntniß derſelben ausſagen, ſondern allein die Beziehung derſelben auf unſer Gefühl bezeichnen; ihre äſthetiſche Quantität aber (ob ſie Privatgültigkeit oder Allgemeingültigkeit haben) hängt von dem Grunde ab, auf welchem die Verbindung des Gefühls mit dem Gegenſtande beruht; dieſer iſt beim Angenehmen das blos Subjektive der Empfindung, bei dem Guten aber der objektive Begriff; daher hat das Urtheil über das erſte, und alſo auch das ausgeſagte Wohlgefallen blos Privatgültigkeit, das Urtheil über das andere aber und über das dadurch erklärte Wohlgefallen, objektive Gültigkeit, Allgemeingültigkeit. — Ich kann dem andern beweiſen, was logiſch gut, was ſittlich gut, was nützlich iſt, und wenn dies geſchehen, ſo ergiebt ſich das Wohlgefallen davon unmittelbar und nothwendig, weil die Erkenntniß und das Wohlgefallen hier als Grund und Folge verbunden ſind. —

Freilich kann dies Wohlgefallen am Guten erſt durch ein anderes Gefühl von Unluſt überwogen werden, ſo daß es ſcheint, man geſtehe die Güte zu und es entſpringe doch kein Wohlgefallen, dies iſt z. B. der Fall, wenn der Kranke, der ſich weigert, ſich einen brandigen Fuß abnehmen zu laſſen, endlich überzeugt wird, daß dieſe Operation ihm nützlich ſei, ſo wird das Wohlgefallen von dem zu erwar-

Digitized by Google

tenden Nutzen doch durch Gefühl des Schmerzes während der Amputation überwogen.

Auch iſt noch zu erinnern, daß wenn wir dem Urtheile über das Gute und darauf ſich gründende Wohlgefallen Allgemeingültigkeit beilegen, wir doch allgemeingültig und allgemeingeltend unterſcheiden; welches ſich ſchon daraus ergiebt, daß Sittlichkeit und Wahrheit, worauf beide ſich ſtützen, auch nur allgemeingültig aber nicht allgemeingeltend ſind.

Da das Sittlich-Gute auf Zwecken der Vernunft beruht (Zweck an ſich iſt), ſo bedarf es, um das Sittlich-Gute als ſittlichgut zu erkennen und alſo Wohlgefallen daran zu finden, weiter gar keiner Vorausſetzung; ein gleiches gilt von dem Nützlichen, was als Mittel zur Erreichung des Sittlich-Guten dient; was aber das Nützliche betrifft, wobei man die Erreichung eines angenehmen Gefühls (Befriedigung eines Bedürfniſſes der Sinnlichkeit) zum Zweck hat, ſo kann der andere nur unter Vorausſetzung deſſelben Zwecks (den wir als zufällig betrachten) in unſer Wohlgefallen mit einſtimmen. Es kann jemand zugeſtehen, daß das Gras, was auf der Wieſe wächſt, nützlich zur Stallfütterung iſt, aber doch kein Wohlgefallen daran finden, weil er keine Stallfütterung hat. Iſt aber der Zweck durch die Vernunft als nothwendig gegeben, ſo muß freilich mit der Vorſtellung des Mittels, was zum Zwecke führt, Wohlgefallen verknüpft ſeyn.

Gegen den abſoluten Zweck der Vernunft, der Sittlichkeit ſollen dem Willen der Vernunft gemäß alle andere Zwecke weichen, und ihm untergeordnet ſeyn, obgleich freilich dies nicht immer bei uns endlichen Weſen der Fall iſt. — Was den Menſchen als Naturproduct betrifft, ſo hat er gewiſſe Zwecke, die die Natur ihm auferlegt (z. B. ſeine Exiſtenz zu erhalten, ſich Erkenntniſſe zu erwerben u. ſ. w.), und da man dieſe bei allen Menſchen als Naturweſen vorausſetzen kann, ſo wird das, was als Mittel zu dieſen Zwecken dient, für jedermann Wohlgefallen bei ſich

Digitized by Google

[illegible]

[illegible] durch Erfahrung erkannt wird.

4. Ästhetische und logische Quantität der Urtheile über das Schöne.

Das Urtheil über das Schöne kommt darin mit dem [illegible] überein, daß durch dasselbe der Gegenstand als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird. Das Geschmacksurtheil spricht sich so aus, als wenn die Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes wäre, und als wenn dieselbe Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat statt fände, die in den Erkenntnißurtheilen sich findet. Er sagt zum Beyspiel von Schiller: Die Glocke ist schön, eben so wie er sagt, es ist gereimt. Es würde jedermann lächerlich finden, in dem Urtheil über das Schöne den Ausdruck [illegible] zu gebrauchen, wie er dieß in seinem Urtheil über das Angenehme zu thun zugleich gewilligt ist, sobald dasselbe in Anspruch genommen wird; niemand wird z. B. sagen: das Gedicht von Schiller: Die Glocke ist mir schön, und dadurch zu erkennen geben, der andere könne mit eben dem Recht-

ſagen: mir iſt es häßlich. Man muß ſich nur nicht dadurch irre machen laſſen, daß es ſich oft zuträgt, daß wenn jemand einen Gegenſtand für ſchön erklärt, und der andere entgegengeſetzter Meinung iſt, der erſtere, um ſich in keinen Streit einzulaſſen, zur Antwort ertheilt: genug der Gegenſtand gefällt mir, wobei der andere ſich nothwendig beruhigen muß. Derjenige der ſein Urtheil: der Gegenſtand iſt ſchön, in das, der Gegenſtand gefällt mir, verwandelt, läßt nunmehr unbeſtimmt, welche Art des Wohlgefallens in ihm ſich findet, ob er es für ſubjektivgültig oder allgemeingültig hält und alſo iſt ſodann der Streit ſogleich aufgehoben; allein der Gegner kann immer doch noch hinzufügen: denn hätteſt Du auch nicht ſagen müſſen: der Gegenſtand iſt ſchön; ſondern blos er gefalle Dir.

Das Urtheil über das Schöne aber unterſcheidet ſich von dem uber das Gute darin, daß es nicht wie das letztere auf Begriffen beruht; dies erhellet aus den Geſchmacksurtheilen, welche freie Schönheiten zum Gegenſtande haben, und ſelbſt bei den anhängenden Schönheiten unterſcheiden wir die Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit dem Begriff von dem, was er ſeyn ſoll, von der Schönheit deſſelben. — Daß etwas gut und nützlich ſei, kann ich dem andern durch Begriffe beweiſen; wenn mir jemand einen Beweis führen will, es ſei ein Gegenſtand ſchön, ſo weigre ich mich ihn anzuhören, und verlange grade, wie dies bei den Urtheilen über das Angenehme der Fall iſt, den Gegenſtand an mein Gefühl zu halten um darnach zu urtheilen. Das Schöne wird alſo im Geſchmacksurtheil als ein Objekt des allgemeinen Wohlgefallens ohne allen Begriff vorgeſtellt. — Das urtheilende Subjekt wird ſich bewußt, daß es ohne alles Intereſſe (ohne alle Neigung) urtheilt, es findet keinen Privatgrund ſeines Urtheils und eben deshalb giebt es dem Urtheil äſthetiſche Allgemeinheit (Allgemeingültigkeit). Dieſe Gültigkeit für jedermann aber

Digitized by Google

beruht nicht auf Begriffen, daher kann man niemand zur Einſtimmung zwingen, oder ſie von ihm fordern; aber man muthet ihm zu, man ſinnet ihm an, er ſolle mit uns im Urtheil übereinkommen.

Daraus ergiebt ſich nun, daß der Grund des Wohlgefallens am Schönen nicht in der Sinnenempfindung liegen, aber auch nicht durch den Verſtand vermittelſt, Begriffe gegeben werden kann; das erſtere kann nicht ſeyn, weil das Urtheil über das Schöne nicht auf Privat- ſondern auf Allgemeingültigkeit Anſpruch macht; das andere nicht, weil die Allgemeingültigkeit nicht objektiv, ſondern ſubjektiv iſt. Es iſt mehr wie das Urtheil über das Angenehme, weniger wie das Urtheil über das Gute, dem ein Begriff zum Grunde liegt; es gehört alſo mehr dazu als Sinneneindruck, weniger als Begriff; und ſo wie das Urtheil über das Schöne zwiſchen dem Urtheil über das Angenehme und dem über das Gute in Rückſicht der Gültigkeit mitten inne ſteht, ſo liegt auch der Grund des Wohlgefallens zwiſchen der Empfindung und dem Begriff. Dies iſt nun die Reflektion, dieſe iſt der Weg zum Begriff, ſie geht von der durch Empfindung gegebenen Anſchauung aus und führt zum Begriff. Daher entſpringt das Wohlgefallen am Schönen aus der Reflektion über den Gegenſtand zu einem möglichen Begriff. Ich füge möglich hinzu, um dieſe Reflektion zum Behuf eines Geſchmacksurtheils von Reflektion über einen Gegenſtand nach einem gegebenen Begriff zum Urtheil über theoretiſche Vollkommenheit, ſittliche Güte oder Nützlichkeit deſſelben, zu unterſcheiden.

Nennt man das Vermögen das Angenehme zu beurtheilen auch Geſchmack, ſo zerfällt der Geſchmack in den Sinnen- und in den Reflektionsbegriff; der letztere bezieht ſich auf das Schöne.

Daß das Geſchmacksurtheil über das Schöne eine ſolche allgemeine Stimme vorausſetzt, iſt außer Zweifel; ohne dieſe Vorausſetzung würde gar kein Urtheil über das

Digitized by Google

Schöne möglich ſeyn. Dieſe allgemeine Stimme iſt alſo blos eine Idee, ob und worauf ſie gegründet iſt, wird in der Folge von uns unterſucht werden müſſen; ſo viel aber iſt gewiß, daß jeder der einen Gegenſtand für ſchön erklärt, es in Beziehung, in Hinſicht, auf dieſe Idee thut. Daraus folgt jedoch keinesweges, daß ein ſolches Urtheil über das Schöne immer mit Recht auf allgemeine Einſtimmung Anſpruch macht, denn es kann jemand ein äſthetiſches Urtheil für ein Urtheil des Reflektionsgeſchmacks halten, was doch nicht ein ſolches iſt, ſondern entweder zu den Urtheilen über das Angenehme oder über das Gute gehört. Eine Mutter nennt ihre Tochter ſchön, und giebt dadurch zu erkennen, ſie erwarte jedermann werde ihr im Wohlgefallen über die Geſtalt ihres Kindes beiſtimmen, allein ſie irrt, indem ein Intereſſe der Neigung ihr Wohlgefallen beſtimmt, wo alſo keine allgemeine Einſtimmung zu erwarten. — Dies hebt aber noch nicht auf, daß es kein Geſchmacksurtheil über das Schöne d. h. kein äſthetiſches Urtheil, welches auf Allgemeingültigkeit Anſpruch machen könne, gebe; denn wer der Mutter, um das obige Beiſpiel beizubehalten, widerſpricht, und ihre Tochter nicht ſchön findet, macht gleichfalls bei ſeinem Urtheil auf Allgemeingültigkeit Anſpruch, und behauptet nur, die Mutter habe fälſchlich ein intereſſirtes Wohlgefallen am Angenehmen für ein unintereſſirtes am Schönen gehalten. — Jemand, der ein Urtheil über das Schöne fällt, kann nur durch das bloße Bewußtſeyn, daß er alles abgeſondert habe, was zum Angenehmen und Guten gehört, gewiß werden, daß das Wohlgefallen, was ihm noch übrig bleibt, auf jedermanns Einſtimmung Anſpruch machen könne; ein Anſpruch, deſſen Erfüllung deshalb nicht mit Sicherheit zu erwarten ſteht, weil doch dunkle Vorſtellungen, die ſich auf das Angenehme oder Gute beziehen, ſelbſt ohne unſer Wiſſen und gegen unſern Willen Einfluß auf unſer Urtheil gehabt haben können.

Digitized by Google

Eben ſo iſt die wirkliche Einſtimmung in Anſehung der Schönheit eines Gegenſtandes kein ſicheres Kennzeichen für die Aechtheit des Urtheils als Reflektionsurtheils des Geſchmacks; obgleich wenn Menſchen von verſchiedenen Nationen und zu verſchiedenen Zeiten in ihrem Urtheil übereinkommen, die Wahrſcheinlichkeit der Richtigkeit eines ſolchen Urtheils zu einem ſehr hohen Grade anwächſt. Dies iſt z. B. der Fall bei den Kunſtwerken, die aus dem Alterthum uns übrig geblieben und welche eine faſt allgemeine Stimme für ſchön erklärt.

Doch verdient bei Betrachtung der Uebereinſtimmung und Nichtübereinſtimmung, ob ein beſtimmter Gegenſtand ſchön ſei oder nicht, noch angemerkt zu werden, daß in Anſehung des Angenehmen die Urtheile nicht ſelten grade zu entgegengeſetzt ſind, ſo daß dem einen gefällt, was dem andern mißfällt (dem einen ſind Auſtern eine vorzügliche Delikateſſe, der andere findet ſie abſcheulich); da hingegen bei dem Schönen dies nicht ſo oft ſtatt findet, ſondern der eine blos negativ in das Urtheil des andern nicht einſtimmt; was der eine ſchön findet, findet der andre nicht grade zu häßlich, ſondern nur nicht ſchön; und umgekehrt, was der eine häßlich findet, findet nicht leicht ein andrer ſchön, ſondern nur nicht häßlich. Ob wir gleich nicht behaupten wollen, daß nicht auch, zumal bei ſehr großer Verſchiedenheit der Ausbildung, Urtheile über das Schöne ſich ganz grade zu entgegengeſetzt ſeyn können.

Der logiſchen Quantität nach iſt ein jedes Geſchmacksurtheil über das Schöne ein einzelnes, wir wollen einen jeden Gegenſtand einzeln betrachten um zu wiſſen, ob er ein Wohlgefallen, was wir für allgemein mittheilbar halten, hervorbringe oder nicht. — Es kann aber auch hier, wie wir bei den Urtheilen über das Angenehme angemerkt haben, aus mehreren einzelnen Urtheilen, durch die Induktion ein allgemeines Urtheil abgezogen werden (z. B. die Roſen ſind ſchön), allein dieſes Urtheil hat immer nur

Digitized by Google

comparative logiſche Allgemeinheit, weil die Induktion nie als vollſtändig betrachtet werden kann.

3. Vergleichung der äſthetiſchen Urtheile der Relation nach.

Unter logiſcher Relation eines Urtheils verſteht man das Verhältniß der zum Urtheil verbundenen Vorſtellungen; ſie beſtimmt, in wiefern die Vorſtellungen verbunden ſind. Ich ſetze dies als aus der Logik bekannt voraus, auch iſt im erſten Theil dieſer Darſtellung das Nöthige davon vorgetragen worden, worauf ich meine Leſer verweiſe. Die äſthetiſche Relation betrachtet das inwiefern die Vorſtellungen im Urtheil verbunden ſind in Beziehung auf das urtheilende Subjekt. Der logiſchen Relation nach ſind das Urtheil über das Angenehme, Schöne und Gute von einerlei Art, ſie ſind nämlich kategoriſch, indem ſie von dem Gegenſtande ein Merkmal ausſagen: der Geruch der Roſe iſt angenehm, die mediceiſche Venus iſt ſchön, der Rhabarber iſt nützlich, ſein Wort halten iſt gut u. ſ. w.

Jedes äſthetiſche Urtheil, welches über Wohlgefallen oder Mißfallen eines Gegenſtandes ſpricht, drückt einen Zuſtand des Urtheilenden aus; und man kann alſo der äſthetiſchen Relation nach fragen: Iſt dieſer Zuſtand von der Beſchaffenheit des Gegenſtandes (dem Merkmal was ihm im Urtheil beigelegt wird) abhängig oder iſt es die Beſchaffenheit des Gegenſtandes von dem Zuſtand des Urtheilenden? mit andern Worten: Iſt das Merkmal was dem Gegenſtande im Urtheil beigelegt wird die Bedingung des Wohlgefallens oder Mißfallens, oder iſt das Wohlgefallen oder Mißfallen die Bedingung des dem Gegenſtande beigelegten Merkmals? Iſt das erſtere der Fall, ſo geht das Urtheil vor dem Gefühl der Luſt vorher; findet aber das andere ſtatt, ſo folgt das Urtheil auf das Gefühl der Luſt.

Digitized by Google

Dem Urtheil über das Angenehme geht das Gefühl der Luſt vorher, denn ſie iſt nichts anders als das Wohlgefallen an der Sinnesempfindung; darum macht es auf Allgemeingültigkeit keinen Anſpruch. Das Wohlgefallen am Guten folgt auf das Urtheil und ſetzt daſſelbe voraus; und da das Urtheil ein Erkenntnißurtheil iſt, fordert es als ſolches Allgemeingültigkeit, und das Wohlgefallen wird unter Vorausſetzung der Anerkennung des Zwecks für nothwendig erklärt. Ginge beim Urtheil über das Schöne die Luſt an dem gegebenen Gegenſtande vor dem Urtheil her, ſo müßte die Luſt durchaus durch die Sinnenempfindung gegeben werden und da dieſe nur Privatgültigkeit haben kann, ſo würde das Geſchmacksurtheil über das Schöne, welches allgemeine Einſtimmung anſinnt, nicht möglich ſeyn. Dadurch unterſcheidet ſich alſo das Urtheil über das Schöne von dem über das Angenehme. — Allein es fällt auch wieder in die Augen, daß dem Wohlgefallen am Schönen, nicht wie beim Guten, das Urtheil als Erkenntniß vorausgehen kann, denn ſonſt müßte ich die Einſtimmung in mein Urtheil, daß etwas ſchön oder häßlich ſei, andern nicht blos anſinnen, ſondern ſie durch Erkenntniß grade dazu zwingen; welches gleichfalls nicht der Fall iſt. Es muß alſo dem Urtheil über das Schöne zwar etwas ſubjektives (keine objektive Erkenntniß), das aber doch allgemein mittheilbar iſt, zum Grunde liegen, was auf der einen Seite die Luſt, auf der andern Seite das Urtheil begründet. Es iſt alſo die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des Gemüthszuſtandes in der gegebenen Vorſtellung, welche als die in dem Urtheilenden liegende Bedingung des Geſchmacksurtheils, die Luſt an dem Gegenſtande zur Folge haben muß. Es kann aber nichts allgemein mitgetheilt werden als Erkenntniß und Vorſtellung, inſofern ſie zur Erkenntniß gehört. Da nun der Beſtimmungsgrund zu einem Geſchmacksurtheil über das Schöne blos ſubjektiv ſeyn ſoll, ſo kann er nicht Erkenntniß des Gegenſtandes ſeyn, weil er ſonſt objektiv wäre. Folglich muß dieſer Beſtim-

Digitized by Google

mungsgrund etwas in dem Urtheilenden ſeyn, das zwar nicht eine zur Erkenntniß gehörige Vorſtellung, aber doch ein dazu gehörender Zuſtand iſt; d. h. es muß der Gemüthszuſtand ſeyn, welcher im Verhältniß der Vorſtellungskräfte zueinander angetroffen wird, ſofern ſie eine gegebene Vorſtellung auf Erkenntniß überhaupt beziehen; es iſt, mit andern Worten, der Gemüthszuſtand, wo Einbildungskraft und Verſtand (denn beide ſind zur Erkenntniß erforderlich) in dem Verhältniß gegen einander geſetzt werden, daß ſie ſich auſchicken eine Erkenntniß hervorzubringen. Die Vorſtellung des Gegenſtandes wirkt ſo auf Einbildungskraſt und Verſtand ein, daß dieſe geſtimmt (angetrieben) werden, ihre Funktionen zu verrichten. Die Vorſtellung des Gegenſtandes iſt der Beſchaffenheit beider Vorſtellnngskräfte angemeſſen, für beide zweckmäßig. Dieſer Zuſtand iſt der Grund eines Gefühls der Luſt, welches wir für allgemeinmittheilbar halten, weil es ſich auf Kräfte des Gemüths gründet, die wir allgemein vorausſetzen müſſen, wenn Erkenntniß überhaupt möglich ſeyn ſoll. Dies bedarf vielleicht für einige meiner Leſer noch einer Erläuterung, welche ich alſo hinzufügen will.

Im erſten Theil dieſes Werks iſt gezeigt, daß zur Erkenntniß eines Gegenſtandes zwei Vorſtellungen erforderlich ſind, eine Anſchauung und ein Begriff, durch den letzten wird die Anſchauung auf ein Objekt bezogen, und erhält dadurch objektive oder allgemeine Gültigkeit. Eine jede Erkenntniß eines Gegenſtandes als eine ſolche fordert allgemeine Mittheilbarkeit und ſie hört auf Erkenntniß zu ſeyn und wird ein bloßes ſubjektives Spiel der Vorſtellungen ohne alle Realität, wenn man dieſe Allgemeingültigkeit von ihr verneint. Dieſe Allgemeingültigkeit der Erkenntniß für alle Menſchen ſetzt aber voraus, daß die zur Erkenntniß erforderlichen Vorſtellungsvermögen bei allen gleiche Beſchaffenheit (der Art, wenn gleich nicht dem Grade nach) haben. Hat dies Richtigkeit, ſo ſpringt in die Augen, daß ein Gegenſtand, der für die Erkennt-

Digitized by Google

nißvermögen des einen Menſchen zweckmäßig (zum Behuf ihrer Thätigkeit) iſt, auch für alle als zweckmäßig betrachtet werden müſſe. Folglich wenn ein Gegenſtand bei mir meine Erkenntnißkräfte ſo zu ihren Funktionen beſtimmt, daß dieſe leicht von ſtatten gehen, folglich kein Zwang, ſondern nur eine freie Thätigkeit, dabei gefühlt wird, daß die Funktion keine Arbeit, ſondern blos Spiel wird, ſo kann ich voraus ſetzen, es werde der Gegenſtand dies bei allen Menſchen thun. Dieſe Zweckmäßigkeit des Gegenſtandes für meine Erkenntnißkräfte erkenne ich aber nicht durch Begriffe (denn das Schöne beruht nicht auf Begriffen), ſondern durch den Gemüthszuſtand in welchen ich verſetzt werde; ich werde des Spiels, der Leichtigkeit der Thätigkeit meiner Erkenntnißkräfte inne, und dieſes Gefühl iſt ein Gefühl der Luſt. — Welches ſind aber die Vorſtellungsvermögen, welche zum Erkennen eines Gegenſtandes erforderlich ſind? Erſtlich das Anſchauungsvermögen (Sinnlichkeit) und das Begriffvermögen (Verſtand). Die Sinnlichkeit kömmt ſowohl als Sinn, welche die Materie der Anſchauung liefert, als auch als Einbildungskraft, welche die Materie zuſammen verbindet und dadurch die Form der Anſchauung beſtimmt, in Wirkſamkeit. Das was der Sinn als Materie liefert kommt beim Schönen nicht in Betracht, weil es ſtets nur als ſubjektiv angeſehen werden kann und es für uns ewig unmöglich bleiben wird, auszumachen, ob zwei Menſchen dieſelbe Vorſtellung der Materie einer Anſchauung haben, wenn ſie auch beide in der Benennung übereinſtimmen. *) Es bleibt alſo blos noch die Einbildungskraft und der Verſtand; erweckt ein uns gegebener Gegenſtand die Thätigkeit derſelben ſo, daß ſie in dem Verhältniß gegen ein=

*) So läßt ſich z. B. auf keine Weiſe je ausmitteln, ob A und B von der Farbe des Scharlachs, der vor ihnen liegt, gleiche Vorſtellung dem Inhalte nach haben, ob ihn gleich beide roth nennen.

Digitized by Google

ander kommen, als zu einer Erkenntniß erforderlich iſt, und werden wir dieſes Zuſtandes, der Luſt erzeugt, inne, ſo ſprechen wir das Urtheil: Der Gegenſtand iſt ſchön, und ſinnen aus den oben angegebenen Gründen jedermann an, er ſolle uns beipflichten.

Folgendes wird nun deutlich werden. So wie durch die Uebereinſtimmung einer Anſchauung mit einem Begriff Erkenntniß ſich ergiebt, welche mit Recht Allgemeingültigkeit fordert; ſo findet ſich beim Schönen Uebereinſtimmung der zur Erkenntniß erforderlichen Vermögen, Einbildungskraft und Verſtand, welche alſo auch Allgemeingültigkeit erwartet, aber aus keinem objektiven, ſondern blos ſubjektiven Grunde.

Dieſe Erörterung des Geſchmacksurtheils über das Schöne führt uns auf den Begriff der Zweckmäßigkeit, welcher ganz offenbar an die Schönheit ſich anſchließt. Wir wollen jetzt näher zu beſtimmen ſuchen, auf welche Weiſe der Begriff der Zweckmäßigkeit mit dem Geſchmacksurtheil in Verbindung ſteht.

Hier entſteht zuerſt die Frage: Was iſt Zweck? Was zweckmäßig? —

Es baut jemand ein ſeltſames Gebäude mit vielen Fenſtern, wir fragen den Bauherrn: Was haben Sie bei dieſem Gebäude für einen Zweck? Das heißt offenbar nichts anders, welches iſt der Begriff den Sie ſich vorher machten, und der nun durch das Gebäude hervorgebracht werden ſoll. Er antwortet uns: es ſoll zum Aufbewahren des Getreides dienen (ein Kornſpeicher ſeyn). Das Aufbewahren des Getreides, welches er ſeinen Zweck nennt, iſt alſo ein Gegenſtand, der durch einen Begriff vorgeſtellt wird (der Gegenſtand eines Begriffs wie Kant ſich ausdrückt), und dieſer Begriff iſt die Urſach von dem Gebäude. Der Gegenſtand der hervorgebracht wird, der die Wirkung des gedachten (vorgeſtellten) Zwecks iſt, heißt das Mittel, und inſofern er mit dem Zwecke übereinſtimmt, wird er zweckmäßig genannt. So finden wir

Digitized by Google

es, um das obige Beiſpiel beizubehalten, zweckmäßig an dem aufgeführten Gebäude, daß es viele Fenſter hat, um durch das Durchſtreichen der Luft das aufgeſchüttete Getreide vor Verderbniß zu ſchützen. Was zu dem Zweck nicht wirkt, heißt unzweckmäßig, was ihm entgegen wirkt, zweckwidrig. Bei der Cauſalität nach Zwecken findet ſich folgende Eigenthümlichkeit: Der Begriff des Zwecks geht in der Vorſtellung des Mittels vorher, und wird die Urſache deſſelben, in der Wirklichkeit hingegen, wird das Mittel Urſach und der Zweck die Wirkung. Unſer Bauherr dachte ſich zuvörderſt den Zweck Getreide aufzuſchütten, daraus entſprang die Vorſtellung eines dazu aufzuführenden Gebäudes (Mittel), die Vorſtellung des Zwecks ward die Urſach des aufgeführten Gebäudes, und nun wird das Gebäude die Urſache, der reale Grund der Möglichkeit, daß das Getreide aufbewahrt werden kann.

Wo alſo nicht blos die Erkenntniß von einem Gegenſtande, ſondern der Gegenſtand ſelbſt (entweder ſeiner Exiſtenz überhaupt oder ſeiner Form nach) als Wirkung, nur dadurch als möglich gedacht wird, daß dieſe Wirkung als Begriff den Gegenſtand hervorgebracht hat, da denkt man ſich einen Zweck. Ich kann mir die Exiſtenz der Hieroglyphen nicht anders als dadurch vorſtellen, daß ſie jemand nach Begriffen hervorgebracht hat; ich denke alſo daß die Hieroglyphen einen Zweck haben. Man findet an den Ufern der Oſtſee Steine, welche die Form eines Keils haben, und wo in der Nähe ihrer Grundfläche ein rundes Loch ſich befindet; wir können uns dieſe Form nicht anders erklären, als daß ſie nach Begriffen hervorgebracht ſind, daher rieth man auf den Zweck, den ſie gehabt haben, glaubt z. B. ſie hätten zu Beilen gedient.

Das Vermögen, welches durch ſeine Vorſtellungen Urſach von dem Gegenſtand derſelben wird, heißt Begehrungsvermögen, und iſt es nur durch Vorſtellung von Zwecken, Begriffen, beſtimmbar, ſo heißt es Wille.

Digitized by Google

Die Exiſtenz eines Gegenſtandes oder ſeine Form von einem Zweck ableiten, heißt alſo ſie als Wirkung eines Willens betrachten.

Wir müſſen, wenn wir von Gegenſtänden etwas ausſagen, unterſcheiden, ob ſie wirklich ſo ſind, oder ob es uns nur unter dieſen Bedingungen möglich wird, ſie zu erklären und zu begreifen. — So nennen wir ein Objekt, (auch eine Handlung, einen Gemüthszuſtand) zweckmäßig, nicht blos dann, wenn es wirklich nach Zwecken hervorgebracht iſt, und mit dieſen zuſammen ſtimmt; ſondern auch dann, wenn es uns unmöglich wird die Beſchaffenheit deſſelben zu erklären und zu begreifen, ſobald wir nicht annehmen, es ſei durch eine Cauſalität nach Zwecken, d. h. durch einen Willen, der ſie nach der Vorſtellung einer gewiſſen Regel ſo angeordnet hat, hervorgebracht. — Wir können alſo etwas für zweckmäßig erklären, ob wir gleich zugeſtehen, daß ſeine Exiſtenz oder die Exiſtenz ſeiner Form freilich abſolut-nothwendig keinen Zweck vorausſetzt, ſobald wir uns nur bewußt ſind, wir können dieſe Exiſtenz nicht anders erklären. Mag es immerhin ſeyn, daß ein höherer Geiſt mit größern Erkenntnißkräften als die meinigen ſind, ausgerüſtet, den Bau eines Baums aus bloßen mechaniſchen Geſetzen der Cauſalität erklären kann, und daß der Baum wirklich ſo hervorgebracht wird, für ihn alſo kein Zweck ſtatt findet: ſo kann ich doch den Bedingungen meiner Erkenntnißkräfte gemäß, die Exiſtenz deſſelben der Möglichkeit nach, nicht anders erklären, als daß ich ihren Grund in einen Willen ſetze. Die Zweckmäßigkeit kann alſo ohne Zweck ſeyn, ſofern wir die Urſach dieſer Form nicht in einem Willen ſetzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit, nur indem wir ſie von einem Willen ableiten und begreiflich machen können. Nur haben wir nicht immer nöthig, das was wir beobachten, durch Vernunft (ſeiner Möglichkeit nach) einzuſehen; alſo können wir an Gegenſtän-

Digitized by Google

den eine Zweckmäßigkeit der Form noch durch unſere Reflektion wahrnehmen, ohne daß wir ihr einen Zweck (als Materie der Zweckverknüpfung) zum Grunde legen.

Aller Zweck iſt entweder ſubjektiv oder objektiv. Er heißt ſubjektiv, wenn er auf Triebfedern, ſubjektiven Beweggründen, objektiv, wenn er auf objektiven (allgemeingültigen) Beweggründen beruht. — Das Urtheil über das Angenehme beruht auf einem Gefühl, iſt intereſſirt, und ſetzt daher einen ſubjektiven Zweck voraus. Das Urtheil über das Gute beruht auf Begriffen und ſetzt einen objektiven Zweck voraus. Beim Angenehmen findet ſubjektiver Zweck und ſubjektive Zweckmäßigkeit, beim Guten objektiver Zweck und objektive Zweckmäßigkeit ſtatt. — Beim Schönen findet, wie wir gleich zeigen wollen, weder ſubjektiver noch objektiver Zweck, ſondern blos ſubjektive Zweckmäßigkeit ſtatt. Es kann bei einem Urtheil, wodurch ein Gegenſtand für ſchön erklärt wird, kein ſubjektiver Zweck ſtatt finden, weil das Urtheil ſonſt nicht unintereſſirt ſeyn würde, kein objektiver, weil das Urtheil ſonſt ein Erkenntnißurtheil (nicht blos äſthetiſch, ſondern logiſch) ſeyn müßte; das Geſchmacksurtheil, eben weil es äſthetiſch iſt, ſetzt keinen Begriff des Gegenſtandes voraus, der doch erforderlich, wenn in ihm von einem objektiven Zweck d. h. von der innern oder äußern Möglichkeit des Gegenſtandes durch dieſe oder jene Urſach die Rede wäre. — Zweckmäßigkeit aber kömmt offenbar einem Gegenſtande zu, den wir ſchön finden ſollen, denn er iſt zweckmäßig für unſere Vorſtellungskräfte (Einbildungskraft und Verſtand), welche in eine unter ſich angemeſſene Thätigkeit geſetzt werden müſſen, wenn Erkenntniß zu Stande kommen ſoll. Dieſe Zweckmäßigkeit kann aber nicht objektiv ſeyn, weil ſie ſonſt Erkenntniß des Gegenſtandes vorausſetzen müßte; ſie iſt alſo blos ſubjektiv, d. h. der Gegenſtand wird als angemeſſen einer Eigenſchaft des Subjekts betrachtet. — Demungeachtet drücken wir unſer Urtheil, wodurch wir

Digitized by Google

einen Gegenſtand für ſchön erklären, als allgemeingültig aus, gleichſam als wäre die Zweckmäßigkeit des Gegenſtandes objektiv, dies aber aus dem Grunde, weil wir dasjenige in uns, dem der Gegenſtand als angemeſſen vorgeſtellt wird, allen zuſchreiben müſſen, weil darin die Möglichkeit einer Allgemeingültigkeit und allgemeinen Mittheilbarkeit der Erkenntniß überhaupt gegründet iſt. Wären nicht Einbildungskraft und Verſtand und das Verhältniß derſelben gegeneinander zum Behuf einer Erkenntniß bei allen Menſchen weſentlich übereinſtimmend, ſo wären unſere Vorſtellungen gar nicht mittheilbar, alles wäre blos ſubjektiv und keine Erkenntniß möglich, weil zu derſelben Objektivität erforderlich iſt. Daher muß ich das Geſchmacksurtheil auch für allgemein mittheilbar halten, eben ſo wie ein Erkenntnißurtheil, nur mit dem Unterſchied, daß die allgemeine Mittheilbarkeit des erſtern nicht auf Begriffen beruht, wie bei dem letztern. —

Das Geſchmacksurtheil ſteht alſo hier, wie bei den vorigen Titeln der Urtheile, zwiſchen dem Angenehmen und Guten mitten inne; es ſagt zwar wie das Angenehme, nur ſubjektive Zweckmäßigkeit aus, aber eine ſolche, die ich für jedermann erwarten kann; es macht wie das Gute auf das allgemeine Anerkennen der Zweckmäßigkeit Anſpruch, aber nicht durch Begriffe, ſondern durch Gefühl, alſo nicht auf objektivem, ſondern auf ſubjektivem Wege.

Da das Geſchmacksurtheil gar nicht auf den Zweck ſieht, ſo iſt die Zweckmäßigkeit, die dem Gegenſtande, wenn er ſchön genannt werden ſoll, beigelegt werden muß, nicht material, ſondern blos formal.

Mit dieſer Unterſuchung über Zweck und Zweckmäßigkeit, die an einem Gegenſtande betrachtet werden müſſen, iſt eine andere Unterſuchung nahe verwandt, welche zur Beurtheilung der Darſtellung des Schönen dient, die durch Baumgarten zuerſt gegeben, und nach-

Digitized by Google

her von mehreren deutſchen Philoſophen ihren Geſchmacks-
lehren über das Schöne (Aeſthetiken) zum Grunde gelegt
worden. Sie betrifft die Vollkommenheit des Gegenſtan-
des, den wir für ſchön erklären.

Die objektive Zweckmäßigkeit beſteht in dem Zu-
ſammenſtimmen des Mannigfaltigen des Gegenſtandes zu
einem Begriff. Sie iſt entweder äußere oder innere,
bei der erſtern iſt der Begriff etwas von dem Gegenſtan-
de verſchiedenes, worauf der Gegenſtand ſich als Mittel
bezieht, bei der zweiten iſt es der Begriff des Gegen-
ſtandes ſelbſt. Die äußere objektive Zweckmäßigkeit heißt
Nützlichkeit, die innere Vollkommenheit. Wenn die
mannigfaltigen Theile des Gebäudes, um mich auf das
oben gegebene Beiſpiel vom Kornſpeicher zu berufen, ſei-
ne Höhe, ſein Dach, ſeine Fenſter, ſeine Lage u. ſ. w.
zu dem Begriff, daß es zum Aufbewahren des Getrei-
des dienen ſoll, zuſammenſtimmt, ſo iſt es äußerlich
objektiv zweckmäßig, und ſeine Zweckmäßigkeit iſt ſeine
Nützlichkeit. — Bei der innern Zweckmäßigkeit (Voll-
kommenheit) frage ich blos was der Gegenſtand ſeyn,
nicht wozu er dienen ſoll; z. B. wenn ich die Vollkom-
menheit der vor mir ſtehenden Statue beurtheilen ſoll,
ſo muß ich zuerſt wiſſen, was ſie ſeyn ſoll; daraus
daß ſie eine männliche Figur iſt, über deren Schulter
eine Löwenhaut herabhängt und die eine Keule trägt,
ſchließe ich, die Statue ſoll ein Herkules ſeyn, und nun
bin ich im Stande über ihre Vollkommenheit zu urthei-
len. Hier iſt ganz und gar nicht davon die Rede, wo-
zu die Statue des Herkules dienen ſoll, ob in einem
Prunkzimmer, oder auf einem Pallaſt, oder in einem
Garten, oder auf einer Waſſerleitung aufgeſtellt zu wer-
den. — Die Vollkommenheit eines Gegenſtandes aber
iſt wieder von doppelter Art, entweder qualitativ oder
quantitativ. Bei der qualitativen wird darauf geſehen,
ob das Mannigfaltige des Gegenſtandes mit dem Be-
griffe von dem, was er ſeyn ſoll, zuſammenſtimmt (es

Digitized by Google

iſt hier von der Beſchaffenheit, Qualität, des Mannigfaltigen in dem Objekt die Rede); bei der quantitativen Vollkommenheit, die man auch Vollſtändigkeit nennt, iſt die Frage, ob der Gegenſtand auch alles das enthält, was zu ſeinem Begriff erforderlich iſt, es liegt ihr offenbar der Größenbegriff der Allheit zum Grunde und es wird dabei vorausgeſetzt, daß der Begriff, was das Ding ſeyn ſoll, ſchon zum vorausbeſtimmt gedacht worden. Tadle ich an der aufgeſtellten Statue des Herkules, daß ſie zu ſchwache Schultern habe, oder lobe ich das kurze krauſe Haar, was in kleinen Locken die Schläfe bekränzt; ſo ſpreche ich in beiden Fällen von der qualitativen Vollkommenheit derſelben. Fehlte dem Herkules ein Finger, ſo wäre er unvollſtändig. — Man nennt die qualitative Vollkommenheit auch die formale und die quantitative die materiale; weil die letztere darauf ſieht was da iſt, und die erſtere, wie es da iſt.

Es war ſehr natürlich, daß diejenigen, welche die Beurtheilung des Schönen zu einer Wiſſenſchaft erheben und die Regeln des Geſchmacks in eine ſyſtematiſche Verbindung bringen wollten, ſich nach einem Begriff der Schönheit umſahen, der zur Grundlage ihres Gebäudes tauglich wäre; ſie mußten um ſo eher einen ſolchen Begriff für möglich halten, da ſie wohl einſahen, daß das Urtheil, wodurch etwas für ſchön erklärt wird, nicht in der bloßen Sinnenempfindung gegründet ſeyn könne, weil es gleich einem logiſchen Urtheil auf Allgemeingültigkeit Anſpruch macht. Hatte man einmal angenommen, die Schönheit beruhe auf eiuem Begriff, ſo war dies der Zweck, und zwar *objektiver* Zweck (gleichfalls wegen der Allgemeingültigkeit). Da es zweierlei Arten des Zwecks äußere und innere giebt, ſo war hier zu wählen; Batteux nahm den erſtern an, er ſetzte die Schönheit des Gegeuſtandes in Nützlichkeit, in Beziehung auf unſre eigene Vollkommenheit oder auf unſern eigenen Nutzen. Baumgarten aber und mehrere deutſche

Digitized by Google

Philoſophen ſetzten ſie in Vollkommenheit, die aber, um das Geſchmacksurtheil vom Erkenntnißurtheil zu unterſcheiden, in dem erſtern nicht deutlich, ſondern nur verworren gedacht werde. — Da bei der anhängenden Schönheit, wie wir oben geſehen haben, allerdings von Vollkommenheit die Rede ſeyn muß (wenn ſie gleich nicht das ganze Geſchmacksurtheil begründet), ſo war es um ſo leichter, Schönheit und Vollkommenheit für gleichbedeutend zu halten. —

Daß die Behauptung des Batteux, die Schönheit ſei in der Nützlichkeit zu ſetzen, unrichtig iſt, ergiebt ſich aus dem was wir über die Geſchmacksurtheile geſagt haben, hinreichend; der Torf hat mannigfachen Nutzen für mich, ich finde ihn aber doch nicht ſchön, da hingegen das Daſeyn einer Blume, die am Wege ſteht, mir ganz gleichgültig iſt und ich ſie dennoch für ſchön erkläre.

Was aber die Behauptung der deutſchen Philoſophen, Schönheit ſei Vollkommenheit, betrifft, ſo iſt die freie Schönheit eine Inſtanz dagegen welche gewiß nicht gehoben werden kann, da es bei ihr gar nicht darauf ankommt, was der Gegenſtand ſeyn ſoll. — Die Aeſthetiker fühlten wohl, daß zwiſchen den Geſchmacks- und Erkenntnißurtheilen ein Unterſchied iſt, ſie glaubten aber dieſer ſei nicht ſpecifiſch (wie wir ihn angegeben haben, daß das Geſchmacksurtheil äſthetiſch, das Erkenntnißurtheil logiſch iſt), ſondern blos dem Grade nach; ſie behaupteten die Begriffe des Schönen und Guten ſeien ihrem Urſprung und Inhalt nach einerlei und blos der logiſchen Form nach unterſchieden, der erſtere blos ein verworrner, der andere ein deutlicher Begriff der Vollkommenheit. Dieſer von ihnen angegebene Unterſchied gründete ſich auf einer Behauptung der Leibnitziſchen Schule, deren wir im erſten Theil dieſer Darſtellung auch Erwähnung gethan, daß Anſchauungen und Begriffe (Vorſtellungen durch die Sinne und durch den Verſtand)

Digitized by Google

der Art nach einerlei und nur durch die verſchiedenen Grade des Bewußtſeyns von einander unterſchieden wären; ein dunkler und verworrner Begriff ſei eine Anſchauung, ſo wie eine deutliche Anſchauung ein Begriff. So unrichtig dieſe Behauptung in Rückſicht der Vorſtellungen iſt, indem Anſchauungen und Begriffe ſpecifiſch verſchieden ſind; eben ſo irrig iſt auch die Meinung, die Schönheit für eine verworreue Vorſtellung der Vollkommenheit zu halten. Als Beweis der Richtigkeit der Behauptung ſtellte Meier, Baumgartens Commentator, in ſeinen Anfangsgründen der ſchönen Wiſſenſchaften folgendes Beiſpiel auf: „Die Wangen einer ſchönen Perſon, auf welchen die Roſen mit einer jugendlichen Pracht blühen, ſind ſchön, ſo lange man ſie mit bloßen Augen betrachtet. Man beſchaue ſie aber durch ein Vergrößerungsglas; wo wird die Schönheit geblieben ſeyn? Man wird es kaum glauben, daß eine ekelhafte Fläche, die mit einem groben Gewebe überzogen iſt, die voller Berge und Thäler iſt, deren Schweißlöcher mit Unreinigkeit angefüllt ſind, und welche über und über mit Haaren bewachſen iſt, der Sitz desjenigen Liebreitzes ſei, der die Herzen verwundet. Und woher entſteht dieſe unangenehme Verwandlung? Iſt es nicht augenſcheinlich, daß die ganze Veränderung in unſerer Vorſtellung ſich zugetragen, indem die undeutliche Vorſtellung, durch Hülfe der Vergrößerungsgläſer, dieſer Zerſtörer der Schönheit, in eine deutliche verwandelt worden." Der Verfaſſer hat durch dieſe Stelle ſchon gezeigt, daß ſein Geſchmack nicht sehr gebildet war, wie hätte er ſonſt das aufgeſtellte Bild bis zum Ekelhaften ausmahlen können! Aber dies Beiſpiel beweiſt auch nicht, was es beweiſen ſoll. Zugeſtanden, daß durch Vergrößerungsgläſer (die der Verfaſſer doch ungerecht mit dem Namen Zerſtörer der Schönheit brandmarkt, indem ſie auch oft Schönheiten entdecken, die dem unbewaffneten Auge entgehen) die Anſchauung der ſchönen Wangen des Mädchens deut-

Digitized by Google

licher gemacht werden, und dadurch ihre Schönheit verlehren, ſo folgt daraus doch nichts weiter, als die Anſchauung der Wangen des Mädchens, die mir durch das Vergrößerungsglas gegeben wird, iſt nicht ſchön, da hingegen die durch das bloße Auge es iſt. — Dies rührt blos von der Menge des Mannigfaltigen her, die wir durch Hülfe des Glaſes wahrnehmen, was ſich nicht leicht zur Einheit eines Begriffs verbinden laſſen will. — Anſchauung bleibt Anſchauung (Vorſtellung durch den Sinn), ob wir ſie durchs bloße oder durchs bewaffnete Auge erhalten; um aber Vollkommenheit in einem Gegenſtande, ſei es dunkel oder deutlich, zu erkennen, müſſen wir durchaus die Anſchauung mit einem Begriff (von dem was der Gegenſtand ſeyn ſoll) vergleichen, und dieſer Begriff iſt von der Anſchauung ſpecifiſch verſchieden, auf welchem Wege dieſe auch immer gegeben und durch welche Hülfsmittel das Bewußtſeyn der in ihr enthaltenen Theilvorſtellungen auch immer erhöht werden mag. Dies erhellt daraus, daß wenn jemand auch durch ein Vergrößerungsglas alles das in den Wangen ſeiner Geliebten entdeckt, was uns Meyer ſo ausführlich ſchildert, ſo wird er freilich eben kein Wohlgefallen empfinden, allein er wird doch wahrlich auch nicht an den Zweck dieſer Schweißlöcher, dieſer Haare u. ſ. w., denken, und die Zuſammenſtimmung alles dieſes Mannigfaltigen zu dieſem Zwecke ſich vorſtellen. — Der gemeine Mann hat eine ſehr verworrene Vorſtellung von dem Zweck der logarithmiſchen Tabellen, und ihrer Vollkommenheit, findet er ſie etwa deshalb ſchön? —

Wenn wir behaupten, daß das Wohlgefallen an Schönheit nicht auf Erkenntniß (dunkle oder deutliche) der Vollkommenheit des Gegenſtandes beruhe, ſo wollen wir damit nicht leugnen, daß mit der Erkenntniß der Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen eines Gegenſtandes zur Einheit ſeines innern Zwecks Wohlgefallen verbunden ſeyn könne, nur iſt dies Wohlgefallen von der Luſt, die in

Digitized by Google

dem Geſchmacksurtheil über das Schöne ausgedrückt wird, wohl zu unterſcheiden.

4. Vergleichung der Urtheile, die ein Wohlgefallen an einem Gegenſtande ausdrücken, der Modalität nach.

Wir werden hier die Kategorien der Möglichkeit und Nothwendigkeit in Beziehung auf das Wohlgefallen, was durch ein Urtheil ausgedrückt wird, betrachten müſſen.

Man kann von einer jeden Vorſtellung ſagen, es ſei möglich, daß ſie (als Erkenntniß) mit einer Luſt verbunden ſei. Von dem, was ich angenehm nenne, ſage ich, daß es in mir wirklich Luſt bewirke; vom Schönen denkt man ſich, daß es eine nothwendige Beziehung aufs Wohlgefallen habe, und dies letztere gilt auch vom Guten. Die Nothwendigkeit aber eines Geſchmacksurtheils iſt von der eines Urtheils, wodurch ein Gegenſtand für gut erklärt wird, wohl zu unterſcheiden. Beim Guten beruht dieſe Nothwendigkeit auf Begriffe, und iſt entweder theoretiſch- oder praktiſch-objektiv, die erſtere ſtützt ſich auf Naturgeſetzen, die andere auf Freiheitsgeſetzen. Die Nothwendigkeit im Urtheil über das Schöne beruht nicht auf Geſetzen, aus welchen die Richtigkeit des Urtheils durch Subſumtion abgeleitet wird; ſondern die Nothwendigkeit wird in dem Urtheil, welches doch ein einzelnes iſt von ſelbſt erkannt. Kant nennt dieſe Nothwendigkeit exemplariſch, d. h. die Nothwendigkeit der Beiſtimmung aller zu einem Urtheil, was wie Beiſpiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angeſehen wird.

Daß die Nothwendigkeit des Geſchmacksurtheils von der logiſchen verſchieden iſt, ſieht man daraus, daß die Geſchmacksurtheile der logiſchen Form nach nur einzelne Urtheile ſind, da hingegen die nothwendigen Erkenntnißurtheile allezeit allgemein ſeyn müſſen. Die Nothwendigkeit des Geſchmacksurtheils iſt daher auch nicht apodiktiſch, es kann aber auch dieſe Nothwendigkeit nicht aus

Digitized by Google

der Erfahrung vermittelſt der Induktion abgeleitet werden, weil dadurch nie Nothwendigkeit eines Urtheils begründet werden kann und überdies die Geſchmacksurtheile, wenn ſie gleich Allgemeingültigkeit fordern, doch, wie die Erfahrung lehrt, nichts weniger als allgemeingeltend ſind.

Alle Nothwendigkeit iſt entweder unbedingt oder bedingt; ſo führen die ſittlich-praktiſchen Geſetze unbedingte Nothwendigkeit bei ſich, ſie fordern ohne alle Bedingung, ohne alle Vorausſetzung, daß etwas geſchehen ſoll; z. B. Du ſollſt nicht ſtehlen; die Maximen der Klugheit haben nur bedingte Nothwendigkeit, ſie beſtimmen nur den Willen, inſofern der Menſch den Zweck will. Z. B. Wer reich werden will, muß ſparſam ſeyn, wo die Sparſamkeit nicht überhaupt, ſondern nur unter Vorausſetzung des Reichwerdens, geboten wird. —

Das Geſchmacksurtheil ſinnt jedermann Beiſtimmung an, es fordert daher, wie die ſittlich- und techniſch-praktiſchen Regeln etwas vom Subjekt, daher trägt es die Form des Sollens, denn derjenige, der etwas für ſchön erklärt, will, daß jedermann dem vorliegenden Gegenſtande Beifall geben und ihn gleichfalls für ſchön erklären ſolle.

Die Tugend und Rechtspflichten, welche eine unbedingte Nothwendigkeit bei ſich führen, beruhen auf Freiheit und gründen ſich auf der mit Freiheit allein beſtehenden Allgemeingültigkeit der Vorſchrift. Ihre Form iſt ein Sollen. Die techniſch-praktiſchen führen nur eine bedingte Nothwendigkeit bei ſich, ſetzen bei dem Subjekt, was ſie anerkennen ſoll, das Wollen eines Zwecks voraus, und geben das Mittel dazu an, deſſen Gültigkeit auf Naturgeſetzen beruht, und von dieſen ſeine Nothwendigkeit erhält. Ihre Form iſt: Wenn Du willſt, ſo mußt Du. — Beide gründen ſich auf einem Begriff, dieſe auf Naturnothwendigkeit, jene auf Freiheit. Die Nothwendigkeit des Geſchmacksurtheils, welche ein Sollen zur Form hat, ſtimmt alſo in dieſer Rückſicht mit

Digitized by Google

den ſittlichen Geboten überein, nur unterſcheidet ſie ſich darin von derſelben, daß ſie keinen Begriff zum Grunde legt; daher ſie zwar die Freiheit in Anſpruch nimmt, aber nicht ſolche, die durch einen beſtimmten Begriff ſich ſelbſt zur Handlung beſtimmt und dieſe Beſtimmung der Willkühr von jedermann fordert, ſondern diejenige, welche ohne Begriff jedermann Einſtimmung im Wohlgefallen zum Urtheil über das Schöne (nicht zur Handlung), anſinnt; und ſo trägt die Nothwendigkeit des Geſchmacksurtheils einer Seits die Form einer ſittlich-praktiſchen Vorſchrift (das Sollen, aber nicht als Gebot, ſondern als erwartete Gunſt); anderer Seits die Form eines theoretiſchen Urtheils, in ſofern nicht gehandelt, ſondern vom Gegenſtand ein Merkmal (daß er ſchön oder häßlich ſei) ausgeſagt werden ſoll. Die Nothwendigkeit, die wir dem Geſchmack beilegen, iſt nicht objektiv, ſondern ſubjektiv und alſo bedingt. — Das Geſchmacksurtheil kann daher zwar kein objektives Prinzip, weil es ſonſt apodiktiſche Gewißheit bei ſich führen müßte, aber es muß ein ſubjektives Prinzip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, jedoch allgemeingültig beſtimme, was gefalle oder mißfalle. Dies Prinzip iſt, daß in jedem urtheilenden Subjekt ſich etwas finden müſſe, wodurch, wenn ihm der Gegenſtand gegeben wird, den wir ſchön finden, in ihm durch denſelben ein gleiches Gefühl des Wohlgefallens erzeugt wird, welches ihn beſtimmt, unſerm Urtheil beizupflichten. Da dies nun nicht durch Begriffe geſchehen kann, weil ſonſt das Urtheil ein wirkliches Erkenntnißurtheil wäre, in dem Geſchmacksurtheile aber doch die Schönheit dem Gegenſtande, als wäre ſie ein Erkenntnißmerkmal deſſelben, beigelegt wird, ſo wählte man für das dem Geſchmacksurtheile zum Grunde liegende ſubjektive Prinzip den Namen eines Sinnes, und da man es, wenn anders die Geſchmacksurtheile mit Recht auf ſubjektive Allgemeingültigkeit ſollen Anſpruch machen können, jedermann zu-

Digitized by Google

ſchreiben muß, den Namen des Gemeinſinnes (sensus communis).

Da dieſer Ausdruck Gemeinſinn unrichtig verſtanden zu weſentlichen Irrthümern verleiten könnte, ſo wollen wir noch einige Bemerkungen über denſelben hinzufügen.

Sinn in der eigentlichen Bedeutung iſt das Vermögen unmittelbarer objektiver Vorſtellungen (Anſchauungen), die uns durch Empfindung gegeben werden. Durch ihn erhalten wir die Materie der Anſchauung, welche durch Hülfe der Einbildungskraft wirklich Anſchauung wird.

Man braucht aber den Ausdruck Sinn auch in anderer Bedeutung, man ſpricht von einem Sinn für Wahrheit, Schicklichkeit, Gerechtigkeit u. ſ. w., ob man gleich weiß, daß die dieſen Urtheilen zum Grunde liegenden Vorſtellungen nicht in der Sinnlichkeit ihren Grund haben, ſondern Begriffe ſind. — Betrachtet man dieſen Sprachgebrauch näher, ſo findet man, daß man auch der Urtheilskraft, wenn nicht ſowohl ihre Reflektion, als vielmehr blos das Reſultat derſelben bemerklich iſt, den Namen eines Sinnes giebt. So nennt man sensus communis, (gemeinſchaftlicher Sinn, gewöhnlich Gemeinſinn), das Beurtheilungsvermögen, welches in ſeiner Reflektion auf die Vorſtellungsart jedes andern in Gedanken Rückſicht nimmt, um gleichſam an die geſammte Menſchenvernunft ſein Urtheil zu halten und dadurch der Illuſion zu entgehen, die aus ſubjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würden. Dieſes geſchieht nun dadurch, daß man ſein Urtheil an anderer ihre, nicht ſowohl wirkliche, als vielmehr blos mögliche Urtheile hält und ſich in die Stelle jedes andern verſetzt, indem man blos von den Beſchränkungen, die unſerer eigenen Beurtheilung zufälliger Weiſe anhängen, abſtrahirt, welches wiederum dadurch be-

Digitized by Google

wirkt wird, daß man das, was in unſerm Vorſtellungszuſtande Materie, d. i. Empfindung iſt, ſo viel wie möglich, wegläßt und lediglich auf die formale Eigenthümlichkeiten ſeiner Vorſtellung odr ſeines Vorſtellungszuſtandes Acht hat. — Dieſe Reflection iſt ein Werk der Urtheilskraft. Die Urtheilskraſt iſt intellectuell, wenn ſie nach Begriffen, äſthetiſch wenn ſie nach Gefühlen urtheilt. Dieſem zu Folge würde der sensus communis von doppelter Art ſeyn: sensus communis logicus und aestheticus. Jener ſtützt ſich auf Begriffe, die freilich oft nur dunkel gedacht werden, und abſtrahirt von allen Beſchränkungen unſerer eigenen Erkenntniß, wodurch das Urtheil auf Allgemeingültigkeit Anſpruch zu machen, berechtigt iſt; der letztere auf Gefühl und ſtrebt von dem Urtheil über das Schöne, Reitz und Rührung (als blos ſubjektiv und privatgültig) abzuſcheiden. Da der Geſchmack als Beurtheilungsvermögen des Schönen nicht auf Begriffen ſich ſtützt, ſo wird er mit weit mehrerem Rechte den Namen eines Gemeinſinns verdienen, als die intellectuelle Urtheilskraft, die zu Erkenntnißurtheilen führt, und welche man, wenn mehr das Reſultat ihrer Reflection als die Reflection ſelbſt ſichtbar wird, den gemeinen, geſunden Menſchenverſtand nennt *). — Beiläufig wollen wir hierbei noch bemerken, daß die Benennung moraliſcher Sinn ſtatt moraliſches Gefühl ganz unrichtig iſt, weil

*) Der gemeine (gewöhnliche) Menſchenverſtand iſt nicht immer der geſunde, wie die Erfahrung zur Genüge beweiſt. Hier werden beide Benennungen verbunden neben einander geſtellt; aber in einer andern Bedeutung. Nur der Verſtand iſt geſund, welcher bei ſeinen Urtheilen das Subjektive vom Objektiven unterſcheidet und verfährt, wie wir oben gezeigt haben. Dies iſt aber das wenigſte, was man von jedem Menſchen als erkennenden Weſen mit Recht erwarten kann; und gemein heißt hier, was jeder Menſch haben muß, was zu beſitzen kein Verdienſt iſt.

wir durch dies Gefühl keine Erkenntniß eines moraliſchen Geſetzes, ſondern nur unſeres Zuſtandes erhalten, der dadurch hervorgebracht wird, daß wir eine Regel deutlich oder undeutlich gedacht, für ſittliche Vorſchrift halten.

So viel iſt alſo ausgemacht, daß wir, ohne einen äſthetiſchen Gemeinſinn (den man aber für keinen äußern Sinn halten muß) vorauszuſetzen, kein Geſchmacksurtheil für möglich erklären können. Ob und wie ein ſolcher Gemeinſinn als möglich gedacht werden könne, wollen wir weiter unten unterſuchen; hier genügt es uns zu zeigen, daß die Gültigkeit des Geſchmacksurtheils mit der Gültigkeit der Vorausſetzung dieſes Gemeinſinns ſteht und fällt.

Kurze Ueberſicht der Eigenthümlichkeiten der reinen Geſchmacksurtheile über das Schöne.

Um unſern Leſern die Ueberſicht des Geſagten zu erleichtern, wollen wir die charakteriſtiſchen Merkmale der reinen Geſchmacksurtheile, die wir aus der Vergleichung derſelben mit andern Urtheilen, welche gleichfalls mit einem Wohlgefallen verbunden ſind, aufgefunden haben, kurzgefaßt zuſammen ſtellen.

Die reinen Geſchmacksurtheile ſind:

1. Der Qualität nach: nicht logiſch, ſondern äſthetiſch, drücken kein objektives Verhältniß der Vorſtellungen, ſondern nur ein ſubjektives, das Gefühl, aus, haben aber die Form der Erkenntnißurtheile (man fügt nicht wie beim Angenehmen mir hinzu). Das Wohlgefallen, was mit ihnen verbunden iſt, iſt ohne alles Intereſſe, beruht weder auf demſelben, noch bringt es für ſich genommen (ohne zufällige Beziehung) ein ſolches hervor; eben deshalb iſt das Wohlgefallen am Schönen frei und als Gunſt zu betrachten. Der logiſchen

Digitized by Google

Qualität *) nach können ſie bejahend und verneinend ſeyn.

2. Der Quantität nach ſind ſie pluraliſtiſch nicht egoiſtiſch, ſie ſinnen jedermann Einſtimmung an, doch können ſie dieſe Einſtimmung nicht wie die Erkenntnißurtheile durch Begriffe erzwingen. — Ihrer logiſchen Quantität nach, ſind ſie einzelne Urtheile.

3. Der Relation nach, findet beim Gegenſtande, den wir für ſchön erklären, eine ſubjektive Zweckmäßigkeit ohne Zweck ſtatt, die aber deshalb für allgemeingültig gehalten wird, weil ſie Zweckmäßigkeit für die Vorſtellkräfte zu einer möglichen Erkenntniß überhaupt iſt. Die Vorſtellung dieſer ſubjektiven Zweckmäßigkeit geht vor der Luſt am Schönen her. Der logiſchen Relation nach ſind die Geſchmacksurtheile kategoriſch.

4. Der Modalität nach kömmt ihnen ſubjektive Nothwendigkeit zu, die aber bedingt iſt, und auf Vorausſetzung eines Gemeinſinns, den wir Geſchmack nennen, ſich ſtützt. Ihre logiſche Form iſt aſſertoriſch.

Allgemeine Anmerkung.

Alles was wir im Vorhergehenden als Eigenthümlichkeiten des Geſchmacksurtheils aufgezählt haben, betreffen nur daſſelbe, in ſo fern es rein iſt, d. h. das Schöne nur allein und nichts weiter betrifft. Die Geſchmacksurtheile aber ſind ſelten ſo rein, ſondern gemeiniglich mit andern Gefühlen des Wohlgefallens verbunden, wovon wir in einem eigenen Abſchnitt ſchon geredet und unſere Behauptung mit Beiſpielen belegt haben. Man muß alſo bei einem Geſchmacksurtheil, wenn es das eigentliche Schöne betreffen und mit Recht auf allgemeine Einſtimmung Anſpruch machen ſoll, alles andere Wohlgefallen was durch

*) Ich hoffe, daß nach dem, was im Vorhergehenden geſagt worden, meine Leſer in dem Satz keinen Widerſpruch finden werden; ein Urtheil iſt äſthetiſch — und es iſt der logiſchen Qualität nach bejahend und verneinend.

Digitized by Google

Empfindung oder durch Begriffe gegeben wird (ſinnliches oder intellectuelles Wohlgefallen) abſondern. —

Das ſinnliche Wohlgefallen beruht auf Empfindung und iſt von doppelter Art; entweder iſt es reine Luſt, welche in beförderter Thätigkeit der Lebenskraft beſteht, dann heißt es **Reitz**, oder es iſt ein von Luſt und Unluſt zuſammengeſetztes Gefühl, in dem aber die Luſt die Oberhand hat, dann heißt es **Rührung**. **Rührung** iſt ein Gefühl, in dem Annehmlichkeit nur vermittelſt augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender ſtärkerer Ergießung der Lebenskraft gewirkt wird. Beides muß vom Wohlgefallen am Schönen getrennt werden, weil es die Materie des Urtheils zum Beſtimmungsgrunde hat, und alſo nie auf Allgemeingültigkeit Anſpruch machen kann. Das Urtheil über das Schöne ſtützt ſich blos auf die Form des Gegenſtandes. Dieſem ſcheint zu widerſtreiten, daß wir einfache Farben und Töne ſchön finden und von jedermann Einſtimmung erwarten. Es ſcheint bei dieſen blos von Empfindung und von gar keiner Form die Rede zu ſeyn. Hätte dieſe Behauptung ihre Richtigkeit, ſo würde dadurch alles das, was wir über das Schöne geſagt haben, umgeſtoßen. — Allein ſchon der Umſtand, daß man die Töne und Farben für **rein** und nicht gemiſcht erklärt, zeigt an, daß man Mannigfaltiges darin als zu unterſcheiden vorausſetzt; denn das Einfache kann eben ſo wenig rein als gemiſcht genannt werden. Das Reine beſteht hier in der Gleichförmigkeit der Empfindung (die eine Zeitlang hindurch dauert), die durch nichts Fremdartiges geſtört und unterbrochen wird und dies gehört blos zur Form.

Reitz und Rührung können zwar, wenn ſie dem Geſchmacksurtheil beigemiſcht ſind, das Wohlgefallen am Schönen erhöhen, aber ſie ſtören auch die Reinheit des Geſchmacksurtheils und machen daſſelbe weniger ſicher.

Das intellectuelle Wohlgefallen, welches auf Begriffen beruht, iſt entweder das an Vollkommenheit, oder am Sittlichguten, oder am Nützlichen. Die beiden letztern ſind dem Urtheil über das Schöne ganz fremd; was aber den Begriff der Vollkommenheit betrifft, ſo iſt er, wie wir ſchon gezeigt haben, bei der anhängenden Schönheit durchaus in Betracht zu ziehen; allein ob er gleich ſodann das Wohlgefallen fixirt, und daſſelbe vermehrt, auch als nothwendige Bedingung der Schönheit vorausgehen muß, ſo gewinnt doch eigentlich weder die Vollkommenheit durch die Schönheit noch die Schönheit durch die Vollkommenheit; ſondern weil es nicht vermieden

Digitized by Google

werden kann, daß wenn wir die Vorſtellung, durch welche uns ein Gegenſtand gegeben wird, mit dem Objekte (in Anſehung deſſen was es ſeyn ſoll) durch einen Begriff vergleichen, wir ſie auch zugleich mit dem Gefühl im Subjekte zuſammen halten, ſo gewinnt das geſammte Vermögen der Vorſtellungskraft, wenn beide Gemüthszuſtände zuſammen ſtimmen.

Ein Geſchmacksurtheil würde in Anſehung eines Gegenſtandes von beſtimmtem innern Zweck nur alsdann rein ſeyn, wenn der Urtheilende entweder von dieſem Zwecke keinen Begriff hätte (wie z. B. der gemeine Mann von dem Zwecke der Blumen) oder in ſeinem Urtheile davon abſtrahirte. Aber alsdann würde dieſer, ob er gleich ein richtiges Geſchmacksurtheil fällete, indem er den Gegenſtand als freie Schönheit beurtheilte, dennoch von dem andern, der die Schönheit an ihm nur als anhängende Beſchaffenheit betrachtet (der auf den Zweck des Gegenſtandes ſieht) getadelt und eines falſchen Geſchmacks beſchuldigt werden, obgleich beide in ihrer Art richtig urtheilen: der eine nach dem, was er vor den Sinnen, der andere nach dem, was er in Gedanken hat. Durch dieſe Unterſcheidung kann man manchen Zwiſt der Geſchmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, daß der eine ſich an die freie, der andere an die anhängende Schönheit wende, der erſtere ein reines, der zweite ein angewandtes Geſchmacksurtheil fälle.

Darſtellung der Rechtmäßigkeit eines reinen Geſchmacksurtheils.

Alle unſere Erkenntniß bezieht ſich auf die Sinnenwelt und ſetzt Prinzipien a priori voraus, welche in dem Verſtande ihren Grund haben; wir haben im erſten Theil die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs dieſer Prinzipien im Felde der Erfahrung dadurch gezeigt, daß wir bewieſen, ohne ſie ſei die Identität des Selbſtbewußtſeyns und alle Erkenntniß überhaupt unmöglich. Eben ſo ſtellten wir Prinzipien für die Sittlichkeit auf, welche in der praktiſchen Vernunft ſelbſt ihren Grund haben und deren Gültigkeit dadurch dargethan wurde,

Digitized by Google

daß ohne ſie keine Freiheit der Willkühr, welche ſich in uns, durch das Bewußtſeyn: Du ſollſt ankündigt, möglich wäre. — Eine ſolche Darſtellung der Rechtmäßigkeit der Prinzipien muß, wenn wir uns ihrer ruhig bedienen wollen, nothwendig gegeben werden. Kant nennt ſie eine Deduction, ein Ausdruck, der von den Rechtslehrern hergenommen iſt. Die Deduction für die Prinzipien der Erfahrung kann nicht empiriſch ſeyn, denn wir wollen nicht zeigen, wie und auf welchem Wege wir zum Bewußtſeyn dieſer Prinzipien gelangen, ſondern ihre objektive Gültigkeit ſoll a priori erklärt und dargethan werden; dies kann nun nicht durch Ableitung von noch höheren objektiven Prinzipien a priori geſchehen, denn dieſe würden wiederum eine neue Deduktion fordern. Die Gültigkeit dieſer Prinzipien muß ſich alſo auf Etwas ſtützen, was unmittelbar a priori gegeben iſt, und dieſe iſt für die Naturgeſetze die Identität des Selbſtbewußtſeyns, für die Sittengeſetze das Bewußtſeyn: Du ſollſt.

Eben ſo werden wir eine Deduction der Geſchmacksurtheile verſuchen müſſen, und dieſe kann gleichfalls nicht empiriſch ſeyn, weil wir die Allgemeingültigkeit derſelben nicht auf Stimmenſammlung und Herumfragen bei andern, wegen ihrer Art zu empfinden, gründen, ſondern jeder ſein Urtheil nach ſeiner Contemplation des Gegenſtandes fällt und gleichſam ſein Urtheil als Autonomie anerkennt, ſich nicht als Heteronomie aufdringen läßt, aber doch die Einſtimmung von andern erwartet.

Man kann dieſe Aufgabe auch ſo vorſtellen: Wie iſt ein Urtheil möglich, das blos aus dem, dem urtheilenden Subjekt eigenen Gefühl der Luſt an einem Gegenſtande, unabhängig von deſſen Begriffe, dieſe Luſt, als der Vorſtellung deſſelben Objekts in jedem andern Subjekte anhängig, a priori d. i. ohne fremde Beſtimmung abwarten zu dürfen, beurtheilte.

Digitized by Google

Wir haben im Vorhergehenden geſehen, daß die Geſchmacksurtheile ihre ſubjektive Nothwendigkeit und damit in Verbindung ſtehende äſthetiſche Allgemeinheit auf die Vorausſetzung eines Gemeinſinns unter dem Namen des Geſchmacks (sensus communis aestheticus) gründen, und die Gewährleiſtung der Rechtmäßigkeit der reinen Geſchmacksurtheile wird alſo die Befugniß zur Vorausſetzung eines ſolchen Gemeinſinns darthun müſſen.

Das Prinzip der reinen Geſchmacksurtheile über das Schöne kann kein objektives ſeyn, denn ſonſt würde die Richtigkeit eines jeden einzelnen dieſer Geſchmacksurtheile daraus erhellen, daß man den Gegenſtand, über den das Urtheil gefällt werden ſoll, unter das Prinzip ſubſumirt, und alſo einen Vernunftſchluß macht; dann aber ließe ſich das Geſchmacksurtheil beweiſen und hätte objektive Gültigkeit, welches nicht der Fall iſt. Es muß alſo das Prinzip ſubjektiv ſeyn. — Daher der Ausdruck Sinn für den Geſchmack, wenn man ihn einen Gemeinſinn nennt.

Ferner muß dieſes Prinzip in jedermann vorausgeſetzt werden, weil ſonſt das Urtheil keine äſthetiſche Allgemeinheit haben würde, daher nennt man den Geſchmack Gemeinſinn. — Unter dieſer Vorausſetzung erklärt ſich, warum ein reines Geſchmacksurtheil über das Schöne ein einzelnes Urtheil iſt, jedermann Einſtimmung anſinnt, ſubjektive Zweckmäßigkeit von dem Gegenſtand vorausſetzt und ſubjektive Nothwendigkeit ausſagt.

Worin beſteht denn nun aber dieſer Gemeinſinn? Iſt es ein äußerer Sinn? oder wird er nur uneigentlich ein Sinn genannt, und gehört das Urtheil eigentlich dem Verſtande an? oder wenn dies beides nicht ſeyn ſollte, worin beſteht er denn?

Ein äußerer Sinn kann er nicht ſeyn, ob wir gleich von äußern Gegenſtänden im Geſchmacksurtheil etwas ausſagen;

Digitized by Google

denn durch den Sinn wird uns die Materie einer Anſchauung gegeben, und die mit der Materie einer Anſchauung verknüpfte Luſt iſt Annehmlichkeit, welche ſich durch ihre bloße Privatgültigkeit von der Luſt beim Schönen ſehr unterſcheidet.

Man pflegt auch wohl im gemeinen Leben die obern Erkenntnißvermögen, wenn ſie richtig ihre Funktionen verrichten, und man ſich wohl der Reſultate, aber nicht der befolgten Regeln bewußt wird, einen Sinn zu nennen, wie wir dies oben S. 103 angemerkt haben, allein dann würde doch immer das dadurch gegebene Urtheil auf Begriffen beruhen, und alſo ein Erkenntniß und kein äſthetiſches Urtheil ſeyn.

Die Schönheit iſt alſo in der Anſchauung aber nicht in der Materie, ſondern in der Form derſelben zu ſuchen. Die Form der Anſchauung iſt das Produkt der Einbildungskraft und zwar inſofern Zuſammenſetzung dabei ſtatt findet, der produktiven Einbildungskraft. Zur Schönheit eines Gegenſtandes wird alſo erfordert, daß er ſeiner Form nach zweckmäßig für die produktive Einbildungskraft ſei. Es darf der Einbildungskraft bei ihrer Funktion kein Zwang auferlegt werden, d. h. kein anderes Vermögen ihr ein Geſetz vorſchreiben, und deshalb darf auch der Schönheit als ſolcher kein beſtimmter Begriff untergelegt werden, weil dieſer ſonſt als ein fremdes, nicht eignes Geſetz ſie zwingen würde. — Demungeachtet aber muß Geſetzlichkeit (obgleich ohne Geſetz) da ſeyn, denn ſonſt würde das Geſchmacksurtheil auf keine Allgemeingültigkeit Anſpruch machen. Es wird alſo das Wohlgefallen am Schönen durch das Bewußtſeyn der freien Geſetzmäßigkeit der Einbildungskraft hervorgebracht. Dieſe Geſetzmäßigkeit iſt a priori, weil das Geſchmacksurtheil als ein ſolches (der Form, nicht dem Inhalte nach) a priori iſt. Der Verſtand aber iſt das Vermögen der Geſetze und alſo auch der Geſetzmäßigkeit, denn dieſe gründet ſich auf Begriffe. — Da nun beim Schönen freie Geſetzmäßigkeit ſtatt finden ſoll, alſo kein beſtimmter Begriff die Thätigkeit der Einbildungskraft

Digitized by Google

beſchränken darf, aber Geſetzmäßigkeit doch einen Begriff erfordert, ſo kann dies kein beſtimmter, ſondern nur ein möglicher Begriff überhaupt ſeyn; das kann aber nichts anders heißen, als die Thätigkeit der Einbildungskraft ſtimmt bei Auffaſſung der Form eines ſchönen Gegenſtandes mit dem Verſtande als dem Vermögen der Begriffe zuſammen. — Hier iſt kein Zuſammenſtimmen der Anſchauung zum Begriff, wie bei der objektiven Erkenntniß, ſondern ein Zuſammenſtimmen der Erkenntnißkräfte der Einbildungskraft und des Verſtandes in ihren Funktionen; daher die Subjektivität des Geſchmacksurtheils. —

Dieſes Zuſammenſtimmen aber der Einbildungskraft und des Verſtandes iſt auch zur Erkenntniß erforderlich, nur mit dem Unterſchiede, daß bei derſelben beſtimmte Vorſtellungen ſich finden; daher muß dieſes Zuſammenſtimmen der Erkenntnißkräfte in jedem Subjekt vorausgeſetzt werden, wenn objektive (allgemeingültige) Erkenntniß ſtatt haben ſoll; und inſofern hat dieſe Vorausſetzung beim Schönen mit Recht ſubjektive Allgemeingültigkeit. Dieſes Zuſammenſtimmen der Thätigkeiten beider Erkenntnißkräfte kann nur durch Reflection wahrgenommen werden, und alſo wird das Geſchmacksurtheil, welches auf dieſe Einſtimmung ſich gründet, der reflectirenden Urtheilskraft angehören. Dieſe hat aber nicht bei ihrer Reflection die Subſumtion einer Anſchauung unter einem beſtimmten Begriff zum Zweck, welches der Fall iſt, wenn ſie objektiv iſt; ſondern ſie ſubſumirt die Thätigkeit der Einbildungskraft unter die des Verſtandes; ſie bemerkt die Uebereinſtimmung der Freiheit der Einbildungskraft, welche ſtatt findet, wenn dieſe ohne beſtimmten Begriff ſchematiſirt, mit der Geſetzmäßigkeit des Verſtandes, inſofern dieſer einen Begriff überhaupt zu Stande bringen ſoll. Spiel nennen wir eine Thätigkeit, die für ſich ſelbſt gefällt, alſo wird beim Schönen, wo Zweckmäßigkeit des Gegenſtandes für Einbildungskraft und Verſtand in der

Digitized by Google

Vorſtellung ſtatt findet, ein Spiel der beiden Erkenntniß-kräfte erweckt, und dieſes Spiel iſt frei, ohne Intereſſe, weil ihm kein beſtimmter Begriff als Zweck zum Grunde liegt. Die Erkenntnißkräfte beleben ſich wechſelsweiſe und dies Gefühl der beförderten Thätigkeit iſt Luſt. Dieſe Luſt iſt alſo mit der Vorſtellung der formalen Zweckmäßigkeit eines Gegenſtandes für Einbildungskraft und Verſtand innig verbunden, da die zweckmäßige Thätigkeit beider Erkenntnißkräfte der Realgrund (ratio essendi) der Luſt iſt. Weil wir nun allen Menſchen, wenn ſie mit uns in Erkenntniſſen übereinſtimmen ſollen, Einbildungskraft und Verſtand ihrem innern Weſen (den Geſetzen ihrer möglichen Wirkung) nach, beilegen müſſen, ſo werden wir, wenn wir bei uns ein Spiel der Erkenntnißkräfte wahrnehmen, ein ſolches Spiel auch allen Menſchen zuſchreiben, folglich jedem ein gleiches Wohlgefallen anſinnen, und dadurch erhalten wir ein Urtheil, welches von der Vorſtellung eines Gegenſtandes ſubjektiv allgemein ein Merkmal ausſagt. — Hieraus ergiebt ſich auch, daß ein ſolches Urtheil nur ein einzelnes ſeyn könne, weil es auf einen einzelnen Zuſtand des Gemüths, in welchen ein Gegenſtand uns verſetzt, ſich gründet.

Die reflectirende Urtheilskraft erkennt, ſo fern ſie ſubjektiv iſt, dieſes Zuſammenſtimmen der Erkenntnißkräfte und gründet darauf das Geſchmacksurtheil. Es iſt alſo das Prinzip der ſubjektiven reflectirenden Urtheilskraft (die auch den Namen der äſthetiſchen führt) zugleich das Prinzip des Geſchmacks überhaupt. Sie will nicht zu einem beſtimmten Urtheil eine Anſchauung einem Begriff unterordnen, ſondern ſie merkt blos auf die Thätigkeit der zu einem Urtheil erforderlichen Erkenntnißkräfte; es iſt hier alſo von den ſubjektiven formalen Bedingungen eines Urtheils die Rede.

Um berechtigt zu ſeyn auf allgemeine Beiſtimmung zu einem blos auf ſubjektiven Gründen beruhenden Urtheile der äſthetiſchen Urtheilskraft Anſpruch zu machen

iſt genug, daß man einräume 1) bei allen Menſchen ſeien die ſubjektiven Bedingungen dieſes Vermögens, was das Verhältniß der darin in Thätigkeit geſetzten Erkenntnißkräfte zu einer Erkenntniß überhaupt betrifft, einerlei; welches wahr ſeyn muß, weil ſich ſonſt Menſchen ihre Vorſtellungen und ihre Erkenntniſſe nicht mittheilen könnten; 2) das Urtheil habe bloß auf dieſes Verhältniß, mithin auf die formale Bedingung der Urtheilskraft Rückſicht genommen und ſei rein, d. i. weder mit Begriffen vom Objekt, noch mit Empfindungen, als Beſtimmungsgründen, vermengt. Wenn in Anſehung dieſes letztern auch gefehlt worden, ſo betrifft das nur die unrichtige Anwendung der Befugniß, die ein Geſetz uns giebt, auf einen beſondern Fall, wodurch die Befugniß überhaupt nicht aufgehoben wird.

Nähere Beſtimmung der Luſt am Schönen.

Die Luſt am Angenehmen, welches uns durch Empfindung gegeben wird, oder ſich am Ende auf Empfindung ſtützt, iſt Luſt des Genuſſes, wir verhalten uns dabei paſſiv; die Luſt an der Sittlichkeit einer Handlung beruht auf der Selbſtthätigkeit der Vernunft, deren allgemeine Mittheilbarkeit auf beſtimmten Begriffen ſich gründet; die Luſt am Schönen beruht auf Reflection der harmoniſchen (ſubjektiv - zweckmäßigen) Beſchäftigung der beiden Erkenntnißvermögen in ihrer Freiheit. Dieſe Luſt muß nothwendig bei jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil ſie ſubjektive Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniß überhaupt ſind und die Proportion dieſer Erkenntnißvermögen, welche zum Geſchmack erfordert wird, auch zum gemeinen und geſunden Verſtande erforderlich iſt, den man bei jedermann vorausſetzen darf.

Digitized by Google

Es giebt keine Aeſthetik, wenn man darunter eine Wiſſenſchaft des Geſchmacks verſteht.

Der Philoſoph entdeckt bei der Vergleichung der Geſchmacksurtheile mit andern Urtheilen ſehr auffallende Eigenthümlichkeiten der erſtern und er wird daher in einer Critik unſerer Seelenvermögen dieſelben nicht übergehen, ihr Prinzip aufſtellen und legitimiren müſſen. Dies iſt nun im Vorhergehenden geſchehen und es fand ſich, daß das Schöne ſeinen Grund nicht ſowohl im Gegenſtande, als in dem Geiſt deſſen hat, der ihn betrachtet. Die Stimmung, in der wir uns durch den Gegenſtand verſetzt fühlen und die auf der Natur unſerer Erkenntnißkräfte beruht, iſt der Grund unſers Geſchmacksurtheils. Es giebt alſo kein objektives Prinzip des Schönen, aus welchem man durch die bloße Subſumtion herausbringen könnte, ob ein Gegenſtand ſchön oder häßlich ſei; folglich kann es auch keine Wiſſenſchaft der Beurtheilung des Schönen geben. *) — Bei der anhängenden Schönheit werden ſich allerdings Regeln geben laſſen, die aus dem Begriffe des Gegenſtandes fließen und ſeine innere Zweckmäßigkeit betreffen, z. B. die Fenſter eines Hauſes nicht größer zu machen als die Thür, aber dieſe Regeln ſind keine Regeln des Geſchmacks, ſondern blos der Vereinbarung des Geſchmacks mit der Vernunft, des Schönen mit dem Guten.

Dem Schönen iſt widerſprechend entgegengeſetzt das Nichtſchöne, widerſtreitend das Häßliche. Beim Schönen

*) Kant erinnert mit großem Recht, daß man den Ausdruck ſchöne Wiſſenſchaften auch nicht brauchen ſollte, denn eine Wiſſenſchaft des Schönen giebt es nicht, und der Ausdruck ſchön paßt nicht als Beiwort zur Wiſſenſchaft, denn dieſe verlangt nicht Schönheit, ſondern Gründlichkeit des Vortrags. — Was man ſchöne Wiſſenſchaften zu nennen pflegt, ſollte man ſchöne Künſte nennen.

findet ſich ein Gefühl der Luſt, beim Häßlichen ein Gefühl der Unluſt, beim Nichtſchönen, wenn es blos eine Negation ausdrücken ſoll, keins von beiden; wir bleiben bei der Reflection über daſſelbe ganz indifferent. Beim Schönen wird die Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verſtandes in Harmonie befördert, beim Häßlichen gehemmt, beim Nichtſchönen findet weder Beförderung, noch Hemmung dieſer harmoniſchen Thätigkeit ſtatt.

Der Geſchmack iſt äſthetiſch reflectirende Urtheilskraft, er kann alſo wie dieſe überhaupt nicht durch Begriffe belehrt, ſondern allein durch Uebung ausgebildet werden; aber er wird durch Betrachtung der ſchönen Natur und Kunſt geübt. — Jede Ausbildung eines Seelenvermögens hat in der natürlichen Beſchaffenheit deſſelben ſeine Bedingung; ſie kann trotz aller Uebung keinen höhern Grad erreichen, als dieſe erlaubt. Ob nun gleich bei allen Menſchen Einbildungskraft und Verſtand als nach gleichen Geſetzen wirkend und in einem gleichen Verhältniß zur Hervorbringung einer Erkenntniß gedacht werden müſſen, wenn Mittheilbarkeit der Erkenntniß überhaupt ſtatt finden ſoll, ſo lehrt doch die Erfahrung, daß nicht in allen Individuen dieſe Erkenntnißvermögen als Kräfte gleichen Grad der natürlichen Vollkommenheit haben. Des einen Einbildungskraft iſt träge, des andern ſchnell, des einen Imagination giebt lebhaftere Bilder als die des andern; der Verſtand des einen iſt regſamer als der eines andern, folglich wird auch nicht bei allen Menſchen eine gleiche Ausbildung des Geſchmacks möglich ſeyn. Die Gegenſtände der ſchönen Natur und Kunſt, an welchen durch Reflection der Geſchmack geübt und gebildet werden ſoll, ſetzen die genannten Erkenntnißkräfte in Thätigkeit und die Urtheilskraft wird nach und nach dahin gebracht, von der Luſt am Schönen alle fremdartige Luſt, welche durch Empfindung und Begriffe gegeben wird, zu unterſcheiden, und ihr Urtheil über Schönheit nur auf die erſtere zu gründen. Der Geſchmack in ſei-

Digitized by Google

ner Rohheit wird des Reitzes oder der Rührung bedürfen, um ins Spiel geſetzt zu werden; ja bei dem rohen Menſchen wird ſogar Stärke des Sinneneindrucks erfordert, damit der Gegenſtand ſeine Aufmerkſamkeit feßle, der Gegenſtand muß ſich ihm aufdringen, wenn er ihn wahrnehmen und bei ihm verweilen ſoll. Der Wilde liebt grelle Farben und ſchallende, ſchmetternde Töne. In der erſten Periode der Geſchmacksbildung werden wir daher keine reinen, ſondern mit Reitz und Rührung gemiſchten Geſchmacksurtheile antreffen. Ein anderes Mittel, daß der Gegenſtand die Aufmerkſamkeit des Menſchen auf ſich ziehe, iſt die Nützlichkeit deſſelben. Jeder Menſch hat einen eigenen Hang ſich dem andern bemerkbar zu machen, ein Hang der ſich auf mancherlei Weiſe äußert, unter andern auch durch das Streben anderen zu gefallen; ſo entſpringt Eitelkeit und dieſe iſt die Mutter des Geſchmacks. Der Wilde ſchmückt ſich mit bunten Federn, mahlt ſein Geſicht, tettowirt ſich, putzt ſich auf mancherlei Art, und buhlt dadurch um anderer Beifall. — Er ſieht alſo nicht blos auf das, was ihm, ſondern was andern gefällt, der erſte Schritt zum Geſchmack, dem Vermögen durch eine allgemein mittheilbare Luſt über einen Gegenſtand zu urtheilen, und hieraus ergiebt ſich, daß obgleich der Geſchmack als Vermögen dem Menſchen angebohren iſt, inſofern man ihm reflectirende Urtheilskraft zugeſtehen muß, er doch als Kraft vorzüglich in Geſellſchaft geübt und gebildet wird.

Derjenige, welcher Cultur des Verſtandes zu wiſſenſchaftlichem Behuf zu ſeinem vorzüglichen Zweck gemacht hat, wird ſehr leich geneigt ſeyn, ſeinem Urtheil über das Schöne die Luſt über objektive Zweckmäßigkeit beizufügen und es ſo vermiſcht, doch für rein zu halten. Er wird alſo zur Bildung ſeines Geſchmacks vorzüglich freie Schönheiten zum Gegenſtande ſeines äſthetiſchen Urtheils machen müſſen, damit er ſich gewöhne in der Reflection die Schönheit von der Vollkommenheit zu unterſcheiden.

Digitized by Google

Die erſte Epoche der Aeußerung des Geſchmacks bei einer Nation tritt dann erſt ein, wenn ſie nicht mehr genöthigt iſt, ihre ganze Aufmerkſamkeit auf die Befriedigung ihrer nothwendigſten ſinnlichen Bedürfniſſe, die ihre Erhaltung zum Zweck haben, zu richten; denn zur Beurtheilung des Schönen iſt ruhige Contemplation erforderlich, und alſo muß der Geiſt frei von Sorgen für ſeine Erhaltung ſeyn.

Wollen wir jemandes Geſchmack bilden, ſo müſſen wir denſelben an Gegenſtänden üben, welche wirklich als Muſter von Schönheiten gelten können. — Ob nun gleich bei den Kunſtſchönheiten ſich eben ſo wenig, wie bei denen der Natur aus objektiven Gründen ihre Schönheit darthun läßt, ſo haben doch diejenigen Werke, welche Jahrhunderte hindurch, trotz des Wechſels aller zufälligen Umſtände, für ſchön gehalten worden, ein ſehr günſtiges Vorurtheil für ſich; dieſe große Uebereinſtimmung ſo verſchiedener Menſchen und Zeitalter läßt mit Recht vermuthen, daß dieſe Gegenſtände einen gegründeten Anſpruch auf Allgemeingültigkeit des Wohlgefallens machen können. Auch wir halten die Gruppen des Laokoon und der Niobe, den ſterbenden Fechter, den Apoll von Belvedere, die mediceiſche Venus, den Dornzieher, den Genius des Ruhms von Annibal Caracchi, die Nacht des Correggio, die Madonna della sedia, das Pantheon in Rom u. ſ. w. für Meiſterwerke, wie die Zeitgenoſſen der Künſtler, die ſie erſchufen. Uns entzücken die Oden eines Pindar und eines Horaz wie ihre Zeitgenoſſen; und wenn die Griechen ihren Sophokles und Euripides wegen ihrer Werke vergötterten, ſo ſtimmen auch wir noch in ihren Beifall ein; die Reden des muthigen, freien Demoſthenes, der die Athenienſer ermuntert, dem Unterjochungsgeiſt des macedoniſchen Philipp aus allen Kräften ſich zu widerſetzen und durch Blut ihre Freiheit zu befeſtigen; des fürs Vaterland beſorgten Cicero, der einen Catilina aus dem Senat donnert, reißen uns hin, wie ſie

Digitized by Google

ihre Zuhörer hinriſſen. — Bei Werken dieſer Art ſind wir weit mehr geſichert, daß nicht die frivole Mode unſer Urtheil beſticht und ſo werden die ſchönen Werke der Alten mit Recht für die Schule des Geſchmacks gehalten und lobgeprieſen.

Kant macht hierbei die Bemerkung, daß Muſter des Geſchmacks in Anſehung der redenden Künſte in einer todten und gelehrten Sprache abgefaßt ſeyn müſſen; das erſte, um nicht die Veränderungen erdulden zu müſſen, welche die lebenden unvermeidlicher Weiſe trifft, daß edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet und neugeſchaffene in einen nur kurz dauernden Umlauf gebracht werden (ich brauche, um dies den Deutſchen zu beweiſen, nicht einmal bis zu Luthers Bibelüberſetzung zurückzugehen, ich darf nur Rabeners Satyren nennen), das andere, damit ſie eine Grammatik habe, welche keinem muthwilligen Wechſel der Mode unterworfen ſei, ſondern unveränderliche Regeln vorſchreibe.

Vom Ideale der Schönheit.

Der Geſchmack hat keine objektive Regel, keinen Begriff, der ihm bei Beurtheilung der Schönheit eines Gegenſtandes zur Richtſchnur dienen könnte; davon ſind wir durch die vorhergehenden Unterſuchungen überzeugt. Es entſteht jetzt blos die Frage: giebt es nicht etwa Anſchauungen, die uns bei Beurtheilung des Schönen leiten können; welche unſerm Geiſte vorſchweben, mit welchen er den gegebenen, zu beurtheilenden Gegenſtand im Bewußtſeyn vergleicht, und wo alsdann die erkannte Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung ſein Geſchmacksurtheil beſtimmt. Sollte es ſolche Anſchauungen wirklich geben, ſo würden ſie als das Höchſte der Schönheit eines Gegenſtandes zu betrachten ſeyn; jeder gegebene Gegenſtand würde, dem Urtheil des Geſchmacks nach,

Digitized by Google

ſich zwar derſelben nähern, aber ſie nie übertreffen können.

Wir wiſſen aus dem erſten Theil dieſer Darſtellungen, daß die Vernunftbegriffe, welche als ſolche das eigenthümliche Merkmal des Abſoluten oder Höchſten an ſich tragen, Ideen genannt werden; ſo ſind die Begriffe des allervollkommenſten Weſens, der größten Tugend, des höchſten Glücks u. ſ. w. Ideen. Da ſie das Merkmal des Höchſten, des Unbedingten enthalten, ſo fällt in die Augen, daß kein ihnen vollkommen entſprechender Gegenſtand in der Erfahrung vorhanden ſeyn kann. — Stellen wir uns ein einzelnes Weſen vor, das einer ſolchen Idee vollkommen angemeſſen wäre, ſo wird dies ein Ideal genannt. So iſt, wenn die Chriſten ihren Religionsſtifter als vollkommenes Muſter der Tugend in ihrer ganzen Reinheit aufſtellen, dies ein Ideal; eben ſo wie der Weiſe der Stoiker. Da die Idee in der Erfahrung keinen mit ihr völlig übereinſtimmenden Gegenſtand antrifft, ſo gilt dies auch vom Ideal. — Die Ideen ſowohl, als die Ideale, geben der menſchlichen Seele Thätigkeit; ſie ſind das Belebende in ihm; ſie dienen ihm theils als regulative Prinzipien zur unermüdlichen Nachforſchung, theils zur Beurtheilung der Vollkommenheit eines gegebenen Dinges, theils zur Beſtimmung der Geſetze des Handelns, theils zum Sporn in ſeiner eigenen Vollkommenheit als ſittliches und Naturweſen vorwärts zu ſtreben.

Sollte nun eine ſolche Anſchauung eines ſchönen Gegenſtandes in uns ſich finden, welche zur Beurtheilung eines gegebenen Gegenſtandes in Rückſicht ſeiner Form zum Behuf des Geſchmacks diente, ſo würde dieſe wegen des Merkmals des Höchſten, das ſie, wie wir oben angezeigt haben, an ſich tragen müßte, ein Ideal ſeyn. Daher können wir den Gegenſtand unſerer Unterſuchungen auch ſo aufſtellen: Giebt es ein Ideal der Schönheit?

Das Ideal ſoll eine Anſchauung ſeyn, und zwar eine ſolche, die nicht durch Empfindung (durch den Sinn) gegeben wird, weil kein ihr adäquater Gegenſtand in der Erfahrung ſich findet; ſie iſt alſo das Produkt der Einbildungskraft und zwar auch aus dem eben angeführten Grunde, der produktiven Einbildungskraft. — Das Ideal muß aber eine beſtimmte Anſchauung ſeyn, denn ſie ſoll zur Richtſchnur in Beurtheilung des Schönen dienen, folglich muß die produktive Einbildungskraft wenigſtens einen beſtimmten Begriff erhalten, den ſie anſchaulich und in der höchſten Schönheit darſtellt; auch würde die Einbildungskraft ohne einen ſolchen Begriff nur ſpielen und ſchwärmen. Der Begriff muß ihr eine Grenze feſtſtellen, innerhalb welcher ſie ihre Thätigkeit äußern kann. — Daraus ergiebt ſich zuvörderſt, daß es kein Ideal der Schönheit überhaupt geben kann, weil bei dieſem Begriff die Einbildungskraft durchaus nicht weiß, was ſie darſtellen ſoll.

Die Schönheit zerfällt in Rückſicht des Gegenſtandes in zwei Arten, in die freie und anhängende; da bei jener kein Begriff von dem ſtatt findet, was der Gegenſtand ſeyn ſoll, ſo iſt von ihr kein Ideal möglich, weder überhaupt, noch für einzelne Arten freier Schönheiten. — Es giebt kein Ideal ſchöner Blumen, Arabesken, Ausſichten, Symphonien u. ſ. w. Ein Ideal einer anhängenden Schönheit überhaupt iſt eben ſo wenig möglich, weil durch dieſen Begriff nicht beſtimmt wird, zu welcher Art der Gegenſtand gehört, den die Imagination in ſeiner höchſten Schönheit darſtellen ſoll. Es wird alſo höchſtens nur Ideale der anhängenden Schönheit von beſtimmten Gegenſtänden, Menſchen, Pferden, Eichen u. ſ. w. geben können. Allein bei genauerer Unterſuchung findet auch hier noch Einſchränkung ſtatt. Der zu einem Ideale gehörige Begriff iſt der Zweck der Darſtellung; (hieraus ergiebt ſich, im Vorbeigehen geſagt, daß die Beurtheilung des Schönen nach einem Ideal kein reines

Digitized by Google

Geſchmacksurtheil liefert, ſondern daß demſelben ein intellectuelles Wohlgefallen beigemiſcht ſeyn muß) dieſer Zweck kann aber, wenn er das höchſte (das Maximum) geben ſoll, welches doch zu einer Idee und einem Ideal erforderlich iſt, kein durch Erfahrung gegebener Zweck ſeyn, denn dieſer iſt immer bedingt, und kann nie der höchſte ſeyn. Es muß alſo ein Zweck a priori, der höchſte Zweck ſeyn. Der höchſte Zweck aber iſt die Sittlichkeit, und alſo wird das Ideal der Schönheit die ſinnliche (anſchauliche) Darſtellung eines ſittlichen Weſens ſeyn; wir kennen aber nur die Menſchengeſtalt als diejenige, mit der der höchſte Zweck verbunden iſt; der Menſch allein trägt den Zweck ſeines Daſeyns in ſich. Daher iſt der Menſch allein eines Ideals der Schönheit, ſo wie die Menſchheit in ſeiner Perſon als Intelligenz des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenſtänden in der Welt fähig. Der ſchönſte Menſch iſt zugleich der ſchönſte Gegenſtand überhaupt, d. h. wenn wir ihn mit andern Gegenſtänden in Rückſicht auf Schönheit vergleichen, ſo erhält er vor allen den Vorzug, inſofern ſeine Geſtalt zugleich anſchauliche Darſtellung des höchſten Zwecks der Vernunft (der Sittlichkeit) enthält; da nun die Ideen Vernunftbegriffe ſind, ſo wird, wenn in dem Menſchen die höchſte Vernunftidee ſchön dargeſtellt wird, dieſe Darſtellung mit Recht den Namen des Ideals der Schönheit verdienen. *)

Das Ideal der Schönheit in der Menſchengeſtalt muß alſo zwei Stücke enthalten, erſtlich die anſchauliche Darſtellung des Menſchen als zu einer beſondern Thierart gehörig, zweitens die Darſtellung der Menſchheit ihrer Zwecke nach in dieſer Anſchauung. Das erſte dient zum Richtmaaß der Beurtheilung ſeiner Geſtalt als lebendes Naturprodukt, daher nennt es Kant die Nor-

*) Siehe die zu dieſem Abſchnitt hinzugefügte Anmerkung.

Digitized by Google

malidee, es iſt dies eine Anſchauung der Einbildungs⸗kraft, die wir der Technik der Natur bei ihrer Bildung des Menſchen als Schema zum Grunde legen; es iſt in keinem einzelnen Menſchen ganz, aber doch in der Gattung anzutreffen. Das zweite Erforderniß im Ideale des Menſchen iſt die Darſtellung der Sittlichkeit, welche ſich als Urſach durch Wirkung in der Menſchengeſtalt offenbaret; bei ihr wird der Menſch als ſein eigenes Produkt, als Produkt der Freiheit betrachtet; Kant unterſcheidet dieſe Idee von der vorhin genannten Normalidee durch den Namen Vernunftidee; weil ihre Quelle die praktiſche Vernunft iſt.

Die Normalidee findet nicht blos bei der Menſchengeſtalt, ſondern auch bei den andern Thiergeſtalten ſtatt. Die Einbildungskraft nimmt die Elemente zur Darſtellung dieſer Normalidee aus der Erfahrung, ſetzt aber dieſe nicht unmittelbar zuſammen, ſondern bildet ſich erſt durch die Vergleichung mehrerer Individuen derſelben Thierſpecies mittlere Proportionen der Anſchauung, aus welchen ſie nun die Normalidee zuſammenſetzt. Es ſcheint dieſe Normalidee auf dem Geſetze der Fertigkeit: eine oft wiederholte Thätigkeit erzeugt Leichtigkeit, zu beruhen. Wir wollen dies durch ein Beiſpiel erläutern. Bei der Menge Geſtalten ausgewachſener Menſchen, die wir durch den Sinn auffaſſen, ſind nur wenige 6 Fuß groß, ſo wie auch nur wenige eine Größe haben, die unter 4½ Fuß iſt; die meiſten haben eine Größe, die zwiſchen dieſen Extremen mitten inne liegt und alſo etwa über 5 Fuß beträgt. Da nun die Einbildungskraft, Menſchengeſtalten von dieſer mittlern Größe am häufigſten auf⸗ und zuſammenfaßt, ſo erlangt ſie eine Fertigkeit dieſe Größe darzuſtellen. Auf ähnliche Art erhält man für den mittlern Mann den mittlern Kopf, für dieſen die mittlere Naſe u. ſ. w. Daraus entſpringt die Normalidee des Menſchen. Sie iſt anders für den Mann, anders für das Weib, anders für den Erwachſenen, an⸗

Digitized by Google

ders für das Kind; eben ſo richtet ſie ſich nach der Menge der gegebenen Anſchauungen von Menſchen; anders iſt die Normalidee eines Menſchen in der Imagination eines Europäers, anders in der eines Negers, eines Isländers, eines Patagoniers, eines Feuerländers u. ſ. w. Das Geſagte iſt, wie man ſieht, auch auf andere Arten von Naturprodukten anwendbar, inſofern von dieſen Normalideen ſtatt finden. Die Normalidee iſt nicht aus Proportionen, die von der Erfahrung hergenommen ſind und etwa als allgemeine Regeln betrachtet werden müßten, abgeleitet, ſondern nach ihr werden allererſt Regeln der Beurtheilung möglich. Sie iſt das zwiſchen allen einzelnen auf mancherlei Weiſe verſchiedenen Anſchauungen der Individuen ſchwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derſelben Species unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben ſcheint. Sie iſt keineswegs das Urbild der Schönheit in dieſer Gattung, ſondern nur die Form, welche die unnachlaßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin blos die Richtigkeit in Darſtellung der Gattung. Sie iſt, wie man Polyklets berühmten Doryphorus nannte, oder auch Myrons Kuh nennen könnte, die Regel, Kanon. Freilich bringt auch ihre Darſtellung ein Wohlgefallen hervor, dies iſt aber nicht das Wohlgefallen am Schönen, ſondern an der Wahrheit oder Richtigkeit der Darſtellung.

Die Richtigkeit einer menſchlichen Geſtalt wird nach dieſer Normalidee beurtheilt, die äſthetiſche Urtheilskraft verrichtet auch hier das Geſchäft der Reflection, denn die Vergleichung geſchieht nach einer Anſchauung der Einbildungskraft und nicht nach einem Begriff des Verſtandes. Die Schönheit eines Menſchen aber muß nicht nach der Normalidee, ſondern nach dem Ideal, d. h. nach dem Ausdruck der ſittlichen Güte in der äußern Bildung beurtheilt werden. Der Menſch erſcheint bei ihr als Perſon, als freies Weſen.

Digitized by Google

Der Menſch iſt einerſeits ein Produkt der Natur andererſeits ſeiner Selbſt. Seine Geſtalt, ſeine Größe, die Farbe ſeiner Haut, ſeiner Augen, die Form ſeiner Naſe, die Größe ſeines Mundes kommen ihm als Naturprodukt zu. Das Lächelnde oder Ernſte ſeines Blicks, die Lieblichkeit oder Rauhheit ſeiner Geſichtszüge, die Beſchaffenheit ſeines Ganges, der Accent ſeiner Sprache, ſind mehr oder minder ſein Werk, oder könnten es wenigſtens ſeyn. Man könnte die Schönheit in der erſtern Hinſicht mit Schiller (in ſeiner trefflichen Abhandlung über Anmuth und Würde) Schönheit des Baues oder architectoniſche Schönheit nennen. Zu ihr gehört ein glückliches Verhältniß der Glieder, liebliche Umriſſe, freier Wuchs, zarte Haut, Offenheit der Stirn, Wölbung der Augenbraunen u. ſ. w. Dieſe architectoniſche Schönheit iſt immer noch von der Zweckmäßigkeit des Menſchen als Naturprodukt zu unterſcheiden; denn ſie wird allein durch den Sinn gegeben und gefällt unmittelbar ohne den Begriff eines Zwecks. Allerdings iſt der Menſch, und alſo auch die architectoniſche Schönheit, ein Produkt der Technik der Natur, und wir müſſen, wenn wir ihren Urſprung durch den Verſtand betrachten, wie bei allen organiſchen Körpern, teleologiſch verfahren und die Natur betrachten, als wirke ſie hier nach Zwecken; allein im Geſchmacksurtheil, welches das Schöne zum Gegenſtand hat, iſt die Rede gar nicht von der Möglichkeit der Exiſtenz eines Gegenſtandes, ſondern allein von der Anſchauung deſſelben, ob dieſe ihrer Form nach unmittelbar gefällt oder nicht.

Die architectoniſche Schönheit des Menſchen übertrifft zwar, dem Ausſpruch unſers Geſchmacks zu Folge, alle übrige Schönheit der Natur dem Grade nach, aber ſie iſt der Art nach von demſelben nicht unterſchieden. Es iſt zwar der Menſch auch als Naturprodukt ſchöner als der Löwe, als der Elephant, als der Palmbaum und die Roſe, allein um über ſeine architectoniſche Schönheit

Digitized by Google

zu urtheilen, darf auch bei ihm nicht auf ſeine Zwecke Rückſicht genommen werden.

Von dieſer architectoniſchen Schönheit des Menſchen iſt die Schönheit der Bewegungen, die man mit dem allgemeinen Namen der Grazie oder der Anmuth belegt, zu unterſcheiden. Sie erſtreckt ſich nicht auf alle Bewegungen überhaupt, ſondern nur auf diejenigen, welche der Willkühr unterworfen ſind. Anmuth iſt die Schönheit des Menſchen als Perſon und ſie iſt ſein eigenes Werk. Doch offenbart ſie ſich nicht allein in den Bewegungen ſelbſt, ſondern auch in den feſten Zügen, welche aus habituellen Bewegungen entſtanden ſind. Daher können Bildhauer und Mahler den menſchlichen Geſtalten, die ſie darſtellen, Grazie beilegen. — Beide, architectoniſche Schönheit und Grazie, können die eine ohne die andere vorhanden ſeyn; doch das Ideal der Schönheit verlangt, daß beide vereinigt ſind.

Die Grazie, welche auf Perſönlichkeit beruht, und Leben ausdrückt, hat den Vorrang vor der Schönheit des Baus, und gewährt uns größere Luſt; ſie kann uns Mangelhaftigkeit der architectoniſchen Bildung vergeſſen machen, da hingegen ſchöner Bau ohne Grazie uns immer Mangel fühlen läßt. Ein ſchönes nichts ſagendes Geſicht läßt uns kalt, es entzückt uns, wenn aus dem ſchönen Auge Geiſt ſpricht und der Mund ſeelenvoll lächelt.

Die von uns oben aufgeſtellte Erklärung der Grazie iſt vom Herrn von Schiller in der ſchon genannten Abhandlung über Anmuth und Würde, welche im zweiten Theil ſeiner kleinen proſaiſchen Schriften ſich findet, und die wir unſern Leſern nachzuleſen nicht genug empfehlen können, gegeben. Herr Profeſſor Eberhard weicht in ſeinem trefflichen Handbuch der Aeſthetik für gebildete Leſer aus allen Ständen, von dieſer Meinung ab, und will Grazie nicht blos auf menſchliche Weſen einſchränken, ſondern ſie allen ſinnlichen Gegenſtänden, welche ſich bewegen, zugeſtehen. Er ſagt: „Auf der unterſten

Digitized by Google

Stufe der Grazie ſteht die, welche ich, um ſie durch Ein Wort zu bezeichnen, die Lebensgrazie zu nennen wage. Ihr Charakter iſt blos der Ausdruck von Leben und Bewegung mit Leichtigkeit, in den Handlungen, den Stellungen, den Formen. Sie kann ſich in allen Lebendigen finden, in den Thieren ſowohl als in den Menſchen; in dem ſpielenden Lamme, in dem ſchön gebauten Pferde, wie in grazienvollen Bacchantinnen der Herkulaniſchen Gemälde. Sie iſt ſelbſt nicht von dem Pflanzenreiche ausgeſchloſſen." Iſt die Frage: ob wir Bewegungen nicht freier Weſen auch ſchön finden können? ſo iſt meines Erachtens dieſe Frage zu bejahen, ja es iſt nicht einmal nöthig, daß die bewegten Körper zu den organiſchen gehören; wir finden den Bach, der ſich in lieblichen Krümmungen durch Wieſen ſchlängelt, ſchön, eben ſo wie das ſanfte Wallen eines blühenden Kornfeldes; auch ſind die vom Herrn Eberhard aufgeſtellten Beiſpiele des ſpielenden Lammes und der Bewegung eines ſchön gebauten Pferdes allerdings Beiſpiele ſchöner Bewegung. Allein nicht jede ſchöne Bewegung iſt graziös, man würde z. B. dieſen Ausdruck gewiß nicht von dem wallenden Kornfelde brauchen. Zur Grazie iſt meines Erachtens jederzeit erforderlich, daß die Bewegung aus einem innern Grunde entſtanden, und zwar durch Freiheit gewirkt worden iſt; und ſollten Fälle vorkommen, wo wir Bewegungen oder Formen, die aus Bewegungen entſtanden ſind, graziös nennen, bei denen doch in der That keine Freiheit zum Grunde liegen, ſo iſt dies nur dadurch möglich, daß wir ſie betrachten, als wären ſie durch Freiheit entſtanden; eine Erſcheinung, die aus dem Drange des Menſchen alles ſich zu verähnlichen, alles mit Leben und Empfindung zu begaben, weil es dann näher mit ihm verwandt iſt und er es dann wärmer und feſter an den Buſen der Liebe drücken kann, ſich erklären läßt. Wenn der Epheu in leichten Windungen den hohen Baum um-

ſchlingt; der Weinſtock in frei gezogenen Kreiſen ſich mit dem Ulmbaum gattet, und wir dieſen Anſchauungen Grazie beilegen, ſo rührt dies von der Täuſchung her, daß wir dem Epheu und dem Weinſtock Liebe und Neigung zu dem Baume beilegen, den ſie traulich umſchlingen.

Munterkeit und Fülle der Lebenskraft, die ſich in leichten freien Bewegungen zeigt, wenn das Lamm um die ſäugende Mutter hüpft oder das wiehernde Roß muthig auf der Weide ſpringt, bringt in uns ein Wohlgefallen hervor, und der Wechſel ſchöner Formen, der durch die mannigfaltigen Stellungen des Thiers hervorgebracht wird, können allerdings für ſchön erklärt werden; allein Grazie würde ich ihnen doch nicht beilegen. — Doch dieſe Verſchiedenheit der Meinung betrifft nichts weſentliches, und ſelbſt Herr Eberhard geſteht zu, daß die von ihm genannte Lebensgrazie unter den verſchiedenen Arten der Anmuth die niedrigſte Stelle einnimmt.

Auf unſere Unterſuchungen über das Ideal der Schönheit in der menſchlichen Geſtalt, hat dieſe Verſchiedenheit der Meinung keinen Einfluß; bei ihm muß von der ſittlichen Grazie die Rede ſeyn, denn dieſe nur wird, weil ihr die Sittlichkeit als der höchſte Zweck der Menſchheit zum Grunde liegt, ſelbſt den Charakter des Höchſten, welches zum Ideal der Schönheit nothwendig erforderlich iſt, an ſich tragen. Diejenigen Züge oder Bewegungen der menſchlichen Geſtalt, welche die Grazie derſelben ausmachen, müſſen alſo Zeichen der ſittlichen Vollkommenheit des Menſchen, d. h. mimiſch oder ſprechend ſeyn. Das Sprechende, dasjenige was den Gemüthszuſtand oder die Geſinnung einer Perſon ausdrückt, iſt die unumgängliche Bedingung der Anmuth, aber noch nicht die Anmuth ſelbſt; nicht daß die Züge die Geſinnung ausdrücken, macht ſie ſchön, ſondern ſie müſſen ſittliche Geſinnung ausdrücken und dieſer Ausdruck muß eine ſchöne Form haben. — Dieſe Grazie muß dem Menſchen als eigenthümlich, als ihm ganz angehörig, alſo

Digitized by Google

als bleibend dargeſtellt werden; ſie muß nicht als Produkt der Willkühr des augenblicklichen Entſchluſſes, der Kunſt erſcheinen, ſie muß Natur ſeyn oder ſcheinen. Dies fällt dadurch in die Augen, daß alle Schönheit der freien Bewegung, wenn wir in ihr die Kunſt entdecken, in uns eine widrige Empfindung erzeugt, und dies geſchieht, wenn wir Zwang wahrnehmen. So lieblich der Anblick iſt, wenn das beſcheidne ſchöne Mädchen bei ihrem Lobe die Augen niederſchlägt, ſo widerlich iſt es, wenn wir wahrnehmen, das dies Grimaſſe iſt; wenn dem edlen Manne bei der Erzählung einer hochherzigen That das Auge ſich erweitert, ſein Blick vorwärts dringt, ſein Mund wohlgefällig zum leichten Lächeln ſich verzieht, ſo gewinnt ſein Geſicht eine unnennbare Anmuth; aber wir wenden unſer Auge von dem Menſchen, bei dem wir entdecken, daß alles dies nur Heuchelei iſt. — Leichtigkeit iſt alſo der Hauptcharakter der Grazie; harmoniſch ſtimmen die Erſcheinungen an ſeinem Körper mit den Geſinnungen ſeiner Seele zuſammen; ſeine Züge ſprechen ſchön den hohen ſittlichen Werth ſeines Herzens aus. Grazie iſt der Ausdruck einer ſchönen Seele in welcher das Sittengeſetz herrſcht, aber nicht mit dem eiſernen Scepter des Zwanges, ſondern wo Erfüllung des Geſetzes ihm Luſt iſt. Dadurch entſpringt die Schönheit des Spiels, die ihr Leben und ihre Kraft der Reinheit der Geſinnung verdankt. —

Das männliche ſowohl als das weibliche Geſchlecht wird Grazie zeigen können, doch das letztere mehr als das erſtere, theils wegen ſeines Körperbaues, wo die größere Biegſamkeit der Muskeln mehr Freiheit und Leichtigkeit des Spiels geſtattet und die zartere Haut Sichtbarkeit des Ausdrucks möglich macht, theils wegen der höhern Zartheit der Empfindungen, die bei einer edlen weiblichen Seele weniger Kampf und weniger Widerſtand verurſachen. Was aber die architectoniſche Schönheit betrifft, ſo hat der Mann den Vorzug vor dem Weibe; es hatte die bildende Natur bei der Bildung des Wei-

Digitized by Google

bes auf mehrere Zwecke (Entwickelung, Geburt und Ernährung des Kindes) zu ſehen, und ward daher in der Form mehr beſchränkt; weshalb die höhern Hüften, der geſenkte Leib, die gebogenen Schenkel u. ſ. w.

Da Anmuth und Grazie zur Schönheit gehören, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß ſie nicht Sinnenreitz gewähren, und daß ſie nicht Begierden entzünden. — Wenn Schiller daher die Grazie in die belebende und beruhigende eintheilt, wovon er die erſtere reitzend, die andere Anmuth genannt wiſſen will, ſo iſt nicht von Erweckung ſinnlicher Begierde, ſondern von Aufregung der edlern Thatkraft des Menſchen die Rede.

° ° °

Anmerkung.

Man muß, wenn von einem Ideale der Schönheit die Rede iſt, wohl unterſcheiden, ob man ſich Ideal in der einfachen oder mehreren Zahl (im Singular oder Plural) denkt; mit andern Worten, ob man von dem ſchönſten Gegenſtande überhaupt, oder von dem ſchönſten Gegenſtande einer beſtimmten Gattung von Dingen ſpricht. Spricht man von dem ſchönſten Gegenſtande einer beſtimmten Gattung von Dingen, ſo giebt es mehrere Ideale, dann vergleicht man nicht ſchöne Formen überhaupt unter einander, um die ſchönſte zu beſtimmen; ſondern man vergleicht die Formen von Dingen einer Art. So ſchwebt dem Künſtler, der einen Löwen mahlen will, die Geſtalt eines Löwen vor, der alle vom Künſtler je geſehene an Schönheit übertrifft, dies Bild ſeiner Imagination darzuſtellen, iſt ihm unmöglich, und wenn gleich ſein Kunſtprodukt ſchöner iſt, als jeder Löwe, den die Natur erzeugt, ſo ſteht es doch hinter dem Bilde ſeiner Imagination zurück. Dies Bild ſeiner Ein-

Digitized by Google

bildungskraft iſt nicht empiriſche Anſchauung; es iſt auch nicht Normalidee (Schema) des Löwen, ob ihm gleich die Normalidee zum Grunde liegt, ſondern es iſt verſchönerte Darſtellung derſelben, und da ſie für ihn die ſchönſte Darſtellung iſt, ſo iſt es Ideal. — Sich ſolche Ideale zu ſchaffen und nach ihnen zu bilden, iſt Eigenthümlichkeit des Genies und zum Künſtler unumgänglich erforderlich; der mechaniſche Künſtler ſtellt dar, was ſich ihm von auſſen dargeboten, der freie Künſtler bringt Werke hervor, wozu ihm die Sinnenwelt zwar den Stoff liefert, den er aber durch ſich ſelbſt veredelt und verſchönert. Hieraus erklärt ſich, was man idealiſiren nennt, es iſt die Darſtellung eines Gegenſtandes, auf welche das Ideal deſſelben eingewirkt hat.

Solcher Ideale giebt es alſo mehrere; es iſt bei allen insgeſammt erforderlich, daß ein beſtimmter Begriff die Einbildungskraft bei der anſchaulichen Darſtellung leite, alle kommen darin überein, daß ihnen in der Erfahrung kein vollkommen entſprechender Gegenſtand geliefert werden kann, die Normalidee der Gattung liegt jeder zum Grunde, macht den Gegenſtand kenntlich und die Darſtellung wahr und richtig, aber die Schönheit des Ideals ſelbſt iſt von ihr verſchieden, dieſe Ideale gewähren den höchſten Genuß, in ſo fern ſie die freie Thätigkeit der Einbildungskraft befördern und ſie allein können den Künſtler dem Gipfel der Vollkommenheit näher bringen und den Geſchmack des Betrachtenden veredeln. Veredlung findet nämlich jederzeit da ſtatt, wo der Menſch geübt wird, den Banden der ſinnlichen Natur ſich zu entziehen und ſeine intelligiblen Kräfte mit Freiheit zu üben.

Die Menſchengattung hat, wie viele andere Gattungen körperlicher Gegenſtände, ihr Ideal, von welchem alles vorhin Geſagte gilt; allein da von allen Idealen, das der menſchlichen Geſtalt deshalb den Vorzug verdient, weil in ihm das, was die Vernunft für das

Digitized by Google

Höchſte erklärt, Freiheit und Sittlichkeit, ſich offenbart, ſo wird dies Ideal vorzugsweiſe das Ideal der Schönheit genannt.

Von den verſchiedenen Arten der Schönheit.

Man kann bei Beſtimmung der verſchiedenen Arten der Schönheit zuvörderſt auf drei Stücke Rückſicht nehmen, auf das urtheilende Subjekt, auf das Objekt und auf die Schönheit ſelbſt.

Die Schönheit dem urtheilenden Subjekt nach eintheilen, kann nichts anders heißen, als ſie nach den Vorſtellungsvermögen, wodurch uns der ſchöne Gegenſtand gegeben wird, eintheilen. Da die Vorſtellung des Gegenſtandes durchaus anſchaulich ſeyn muß, ſo finden zwei Fälle ſtatt; der Gegenſtand wird uns entweder durch den Sinn oder durch die Einbildungskraft gegeben. Der Sinn zerfällt in den äußern und in den innern. Was den äußern Sinn betrifft, ſo müſſen wir bei den verſchiedenen Arten, wie er ſich äußert, welche auf dem körperlichen Organ, das ihm als Mittel dient, beruhen, diejenigen Aeußerungen, welche mehr objektiv als ſubjektiv ſind, von denen trennen, welche mehr ſubjektiv als objektiv ſind; die letztern, Riechen und Schmecken, geben nur Annehmlichkeit, aber nicht Schönheit; die erſtern Sehen, Hören und Taſten geben Schönheit. Es iſt alſo die Schönheit, welche durch den äußern Sinn gegeben wird, entweder ſichtbare, oder hörbare, oder taſtbare. Da wir durchs Taſten die drei Dimenſionen des Raums erkennen, Vorſtellungen von körperlichen Geſtalten erhalten, ſo kann man die letztere auch Schönheit der körperlichen Geſtalt nennen. Obgleich der Raum in drei Abmeſſungen uns nur durch den Sinn des Taſtens unmittelbar gegeben werden kann, ſo giebt es doch in den Vorſtellungen, die uns das Geſicht liefert, uns

wodurch nur Flächen unmittelbar vorgeſtellt werden können, Merkmale (z. B. Stärke des Lichts) die uns durch Schlüſſe auf die dritte Dimenſion führen; und da wir dieſe Schlüſſe wegen der öftern Wiederholung mit unendlicher Schnelligkeit machen, ſo halten wir die Geſichtsvorſtellungen ſchon für unmittelbare Vorſtellungen körperlicher Gegenſtände, und ſie vertreten bei unſern Anſchauungen in Rückſicht auf Körperformen die Stelle der Anſchauungen durchs Taſten. Ich füge dieſe Anmerkung hinzu, damit man nicht glaube, ich wolle behaupten, die Schönheit körperlicher Gegenſtände könne nur durchs Taſten erkannt werden. — Da die Schönheit allein in der Form zu ſuchen, die Form des innern Sinnes aber die Zeit iſt, ſo ergiebt ſich daraus, daß die Schönheit des innern Sinnes in der zweckmäßigen Zeitbeſtimmung, im Rhythmus beſteht. Da aber dem innern Sinn nichts unmittelbar gegeben werden kann, ſo wird die Schönheit des Rhythmus immer an andern Vorſtellungen gegeben werden müſſen. Sie findet ſich vorzüglich bei Anſchauungen des Gehörs (Tönen), aber ſie kann auch bei Anſchauungen des Geſichts ſich finden, in ſo fern nämlich Veränderungen im Raume (Bewegungen) vorgeſtellt werden, z. B. beim Tanze; denn Bewegung ſetzt nothwendig Zeit voraus, in welcher ſie geſchieht.

Endlich können wir noch Vorſtellungen ſchön finden, welche uns nicht unmittelbar durch den Sinn gegeben werden; da nun zur Schönheit Anſchaulichkeit gehört, ſo wird in dieſem Fall die Einbildungskraft die Anſchauungen liefern; das aber, wodurch die Einbildungskraft beſtimmt wird, Anſchaunngen hervorzubringen, muß ein Gegenſtand des äußern Sinnes ſeyn, weil uns nur durch dieſen etwas von außen mitgetheilt werden kann. Das Sinnliche, wodurch etwas anders vorgeſtellt wird, heißt ein Zeichen; es wird alſo in dem genannten Fall der Gegenſtand nicht unmittelbar, ſondern durch Zeichen vorgeſtellt; und da das Zeichen als Anſchauung an ſich nicht

Digitized by Google

in Betracht kommen ſoll, ſo muß es ein willkührliches Zeichen ſeyn. So ſetzt der Redner und Dichter durch Worte unſere Einbildungskraft ins Spiel und beſtimmt ſie Anſchauungen zu bilden, über welche nun unſer Geſchmack ein Urtheil fället.

Dem Objekte nach findet bei der Schönheit folgende Eintheilung ſtatt.

Der ſchöne Gegenſtand iſt entweder ſelbſtſtändig oder beigeſellt. So iſt ein ſchöner Pallaſt eine ſelbſtſtändige Schönheit, die Verzierungen an demſelben ſind ihm beigeſellt. Gehört das Beigeſellte nicht in die ganze Vorſtellung des Gegenſtandes als Beſtandtheil innerlich, ſondern nur äußerlich als Zuthat (parergon), wodurch aber das Wohlgefallen des Geſchmacks vergrößert wird, ſo wird es Zierath genannt. So gehören die Säulengänge um einen Pallaſt, die Bildſäulen auf demſelben, die Köpfe über den Fenſtern u. ſ. w. zu den Zierathen deſſelben. Doch iſt hierbei zu merken, daß das Beigeſellte durch ſeine Form gefallen, für ſchön gehalten werden muß, wenn es Zierath genannt werden ſoll; iſt es nicht ſchön, ſondern blos reitzend, und ſoll es ſo dem Hauptwerk Beifall erſchmeicheln, ſo wird es Schmuck genannt. Dahin gehört der goldene Rahmen eines Gemäldes; die künſtliche Erleuchtung eines Pallaſtes u. ſ. w.

Iſt das Beigeſellte etwas für ſich beſtehendes, das zwar nicht zur Darſtellung des Begriffs ſelbſt gehört, aber doch vermittelſt der Einbildungskraft ein größeres Licht auf die Darſtellung des Begriffs ſelbſt verbreitet, ſo wird es ein äſthetiſches Attribut genannt. So iſt der Adler mit dem Blitze in den Klauen ein Attribut des mächtigen Himmelskönigs; er iſt für ſich beſtehend, aber dadurch mit der Darſtellung des Jupiters verbunden, daß die Einbildungskraft an die Vorſtellung des Blitze tragenden Adlers eine Menge anderer Vorſtellungen knüpft, welche die Eigenſchaften des Jupiters in größeres Licht ſetzen und anſchaulicher machen. — Man ſieht wohl ein, daß

das Geſchmacksurtheil über ein Attribut nicht zu den reinen, ſondern zu den gemiſchten gehört, weil es den Begriff des Hauptgegenſtandes vorausſetzt.

Findet ſich endlich das beigeſellte Schöne zwar an dem Gegenſtande ſelbſt, wird aber als veränderlich an ihm erkannt, doch ſo, daß es aus einem innern Grunde deſſelben entſpringt und dadurch ihm angehört; ſo heißt es Grazie. Dies führt auch auf die Eintheilung der Schönheit in fixe und bewegliche. Jene iſt mit dem Objekte ſelbſt nothwendig gegeben, dieſe kann an demſelben zufällig entſtehen und alſo aufhören. Ein Pallaſt hat fixe Schönheit, die Vigano wenn ſie tanzt, bewegliche. Die bewegliche Schönheit entſpringt entweder aus einem äußern, oder aus einem innern Grunde.

Betrachtet man die Schönheit an und für ſich ſelbſt, ſo kann man ſie nach den vier Titeln der Kategorien eintheilen.

Der Quantität nach iſt die Schönheit entweder einfach, oder zuſammengeſetzt. Es iſt hier nicht von der Verbindung oder Nichtverbindung des Wohlgefallens am Schönen mit andern fremdartigen Gefühlen von Luſt, ſondern von der Verbindung mehrerer Schönheiten (gleichartiges Wohlgefallen, welches zur Quantität erforderlich iſt) die Rede. Eine ſchöne Blume, eine ſchöne Zeichnung gehört zu den einfachen Schönheiten; das Schauſpiel iſt ein Kunſtwerk, das mehrere Arten von Schönheit (Malerei, Architektur, Muſik, Dichtung ꝛc.) verbindet.

Der Qualität nach iſt die Schönheit entweder rein oder gemiſcht; im letztern Fall ſind dem Wohlgefallen an derſelben fremdartige Gefühle von Reitz, Rührung, oder durch Begriffe gegebene von Vollkommenheit, Sittlichkeit u. ſ. w. beigemiſcht, welches im erſten Fall nicht ſtatt findet.

Der Relation nach, theilt man die Schönheit in Natur- und Kunſtſchönheit. Dieſe iſt ein Produkt

Digitized by Google

ger Freiheit, d. h. einer Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt; jene ein Produkt, deſſen Exiſtenz nicht freie Willkühr zur Cauſalität hat.

Da zur Schönheit Zweckmäßigkeit erfordert wird, ſo wird ein Gegenſtand der Natur wenn er ſchön iſt, ſcheinen ein Werk der Kunſt zu ſeyn, d. h. er wird ausſehen, als wäre er abſichtlich, in Beziehung auf unſere Vorſtellkräfte, zur harmoniſchen Beſchäftigung derſelben hervorgebracht. Wir müſſen aber bei den Urtheilen über Naturſchönheit die reinen äſthetiſchen oder bloßen Geſchmacksurtheile, von den gemiſchten, die zugleich auf Vollkommenheit Rückſicht nehmen, unterſcheiden. Bei den erſtern wird kein beſtimmter Begriff von dem, was der Gegenſtand ſeyn ſoll, vorausgeſetzt, der Gegenſtand wird als ſubjektiv zweckmäßig erkannt, und dieſe ſeine ſubjektive (formale), nicht objektive (materiale) Zweckmäßigkeit, beſtimmt unſer Urtheil des Wohlgefallens über ihn; hier wird die Natur beurtheilt, wie ſie als Kunſt erſcheint. In den gemiſchten Geſchmacksurtheilen über Gegenſtände, wo die objektive Zweckmäßigkeit mit in Betracht gezogen wird und welche gemeiniglich belebte Gegenſtände zu Objekten haben, wird die Natur nicht mehr beurtheilt, wie ſie als Kunſt erſcheint, ſondern in ſo fern ſie wirklich (ob zwar übermenſchliche) Kunſt iſt, und das teleologiſche Urtheil dient ſodann dem äſthetiſchen zur Grundlage und Bedingung, worauf dieſes Rückſicht nehmen muß; das Geſchmacksurtheil iſt in dieſem Fall ein logiſch = bedingtes äſthetiſches Urtheil. Wenn ich ſage: dieſes Pferd iſt ſchön, ſo will ich eigentlich damit ausdrücken, die Natur ſtellt die Zwecke des Pferdes in dieſer Geſtalt ſchön dar, und man ſieht wohl ein, daß hier noch über die bloße Form auf einen Begriff Rückſicht genommen wird. —

Da man bei dem reinen Geſchmacksurtheil über Naturſchönheit auf keinen Zweck des Gegenſtandes ſieht, ſo kann man ſagen: die Naturſchönheit iſt ein ſchöner

Digitized by Google

Gegenſtand; und da der Künſtler als vernünftige Urſach ſich einen Zweck gedacht haben, der Begriff alſo dem Gegenſtande voraus gegangen ſeyn muß, der letztere ſelbſt als Darſtellung dieſes Begriffs gedacht wird, ſo kann man ſagen: Kunſtſchönheit iſt eine ſchöne Darſtellung von einem Gegenſtande *).

So wie aber bei einigen Produkten der Natur adhärirende Schönheit ſich findet, wobei der Begriff des Gegenſtandes mit in Betrachtung gezogen wird, ſo giebt es Produkte der Kunſt, wo der Begriff des Gegenſtandes ſo unbeſtimmt iſt, daß wir die Schönheit als frei betrachten können, dahin gehören die Inſtrumentalmuſik, die Arabesken als Verzierungen von Kleidern, Tapeten, Gebäuden, die Schnörkel der Schreibmeiſter, der Kopfputz der Frauen u. ſ. w. Als Produkte der freien Willkühr der Menſchen müſſen ſie allerdings einen Zweck haben, nur iſt in den genannten Fällen der Begriff, wodurch derſelbe gedacht wird, ſo unbeſtimmt und ſo ſchwankend, daß man bei Beurtheilung des Gegenſtandes der Schönheit nach, auf denſelben nicht Rückſicht nimmt. — Nur dann erſt, wenn dieſe Gegenſtände nicht mehr als ſelbſtſtändig (für ſich beſtehend), ſondern als zu einem andern Dinge gehörig, betrachtet werden müſſen, kömmt ihr Zweck bei Beurtheilung derſelben mit in Anſchlag. Eine Arabeske kann an einer Tapete angebracht, ſchön ſeyn, wird aber als Verzierung eines Hauſes, oder durchs Tettowiren auf die Haut eines Menſchen gebracht, häßlich, weil ſie zweckwidrig iſt.

Der ſubjektiven Zweckmäßigkeit halber erſcheint die Naturſchönheit als Produkt der Kunſt, der Zweckmäßigkeit ohne Zweck halber erſcheint die Kunſtſchönheit als Natur; mit andern Worten, wenn die Natur ſchön

*) Kant nennt Kunſtſchönheit eine ſchöne Vorſtellung von einem Gegenſtande; mir ſcheint der Ausdruck Darſtellung paſſender.

Digitized by Google

ſeyn ſoll, muß ſie ausſehen, als wäre ſie Kunſt; und die Kunſt, wenn ſie ſchön ſeyn ſoll, muß ausſehen, als wäre ſie Natur. Der erſtere Satz iſt aus dem Vorhergehenden hinreichend deutlich, nur der zweite bedarf noch einiger Erläuterung.

Zuvörderſt müſſen wir bemerken, daß bei dem oben für die ſchöne Kunſt aufgeſtellten Satz, blos von der Schönheit und nicht von der Richtigkeit der Darſtellung die Rede iſt. Ein Gegenſtand iſt ſchön, wenn er unſer Erkenntnißvermögen, Einbildungskraft und Verſtand zweckmäßig beſchäftigt, alſo ſo, daß ſie ein freies Spiel treiben und ihnen kein Zwang auferlegt wird; das Kunſtprodukt darf daher, wenn es ſchön ſeyn ſoll, der Form nach, keinen Zwang verrathen, die Form deſſelben muß uns zufällig, nicht durch den Begriff des Gegenſtandes beſtimmt und erzwungen erſcheinen; und dies iſt, was der Satz ſagen will: die Kunſt iſt ſchön, wenn ſie ausſieht, als wäre ſie Natur.

Der Modalität nach theilt man die Schönheit in die wirkliche und in die idealiſche. Jene findet ſich an Gegenſtänden der Natur, oder an Kunſtprodukten, welche getreue Darſtellungen dieſer Gegenſtände ſind; dieſe an Werken der Kunſt, die nach Idealen, den Produkten der ſchöpferiſchen Einbildungskraft gebildet ſind. Wenn der Mahler ſeine ſchöne Form zu dem Bilde ſeiner Madonna ſitzen läßt, ſo ſind das Gemälde, wie das ſchöne Weib, welches die Geſtalt dazu lieh, wirkliche Schönheiten; wenn Raphael d'Urbino in heiliger Begeiſterung ein Weib ſich bildet, das Unſchuld, und ſtille Ergebung in den Willen der Gottheit, und Unbekanntſchaft mit ihrem hohen, innern Werth, und Liebe zu ihrem Kinde, im Blick zeigt, und dieſem Ideal gemäß die Madonna mit dem Kinde in Farben auf der Leinwand darſtellt, ſo iſt die Schönheit ſeines Bildes idealiſch.

Digitized by Google

Unterſuchungen der Geſchmacksurtheile, welche das Erhabene betreffen.

Vergleichung des Schönen und des Erhabenen.

Ohne uns jetzt ſchon auf eine genaue Beſtimmung deſſen, was man erhaben nennt und worauf das Wohlgefallen an demſelben beruht, einzulaſſen, können wir vorläufig eine Vergleichung zwiſchen ihm und dem Schönen anſtellen, welche uns den Weg zu unſern folgenden Unterſuchungen bahnen wird.

Die Urtheile über das Schöne und Erhabene kommen in folgenden Stücken überein:

Qualität.

Beide ſind äſthetiſche, nicht logiſche Urtheile, d. h. beide drücken ein Gefühl von Luſt oder Unluſt, das durch einen Gegenſtand in uns hervorgebracht werden, aus, aber keine Eigenſchaft des Gegenſtandes, wodurch derſelbe erkannt worden. Wenn wir den Anblick des geſtirnten Himmels in einer heitern Winternacht, oder den Aetna, wenn er ungeheure Felſenmaſſen in die Luft ſchleudert und aus ſeinem Krater Lavaſtröme ſich ergießen, deren glühende Wellen meilenweit forttreiben, erhaben nennen, ſo iſt hier keine Erkenntniß des Gegenſtandes, es wird blos der Gemüthszuſtand dargeſtellt, in welchen die Anſchauung uns verſetzt.

Digitized by Google

Quantität.

Beide ſind einzelne Urtheile, kündigen ſich aber als allgemeingültig in Anſehung jedes urtheilenden Subjekts an. Wir ſinnen jedermann eben ſowohl an, er ſoll den geſtirnten Himmel, den feuerſpeienden Aetna erhaben finden, als wir ihm anſinnen, er ſolle in unſer Urtheil über die Schönheit einer Roſenknoſpe oder des Apoll von Belvedere einſtimmen. Dadurch unterſcheidet ſich alſo auch das Urtheil über das Urtheil über das Erhabene von dem über das Angenehme, welches letztere, wie wir geſehen haben, blos Privatgültigkeit hat; und eben deshalb iſt die Form des Ausdrucks in dieſem Urtheil eben ſo wie die im Urtheil über das Schöne als wäre es ein Erkenntnißurtheil; wir ſagen: der geſtirnte Himmel iſt erhaben, wie wir ſagen dieſe Roſenknoſpe iſt ſchön, gleichſam als wären es Eigenſchaften der genannten Gegenſtände; wir finden uns nicht willig, wie beim Angenehmen das Wörtchen mir hinzuzufügen. — So wie aber das Urtheil über das Schöne ſeine Allgemeingültigkeit nicht auf Begriffe ſtützt, ſo iſt dies auch beim Erhabenen nicht der Fall. Wer den geſtirnten Himmel nicht erhaben findet, an ihm nur flimmernde Pünktchen bemerkt, wem der Anblick des tobenden Aetnas nur Furcht einjagt, den kann man durch keine Beweiſe zwingen, einen andern Gemüthszuſtand zu erhalten und zu unſerer Meinung überzutreten.

Relation.

Der logiſchen Relation nach kommen die Geſchmacksurtheile über das Schöne und Erhabene darin überein, daß beide kategoriſch ſind; der äſthetiſchen Relation nach, daß ſie den Gegenſtand weder nach einem innern, noch äußern Zweck beurtheilen. Wer den Anblick des geſtirnten Himmels erhaben findet, frägt weder, was der Himmel an ſich ſeyn ſoll, noch denkt er darau, daß die Sterne den Schiffenden zur Ortsbeſtimmung dienen; ſo wenig wie der, wel-

Digitized by Google

cher Wohlgefallen an den ſchlängelnden Blitzen und dem krachenden Donner findet, daran denkt, daß ſie die Luft reinigen.

Modalität.

Beide, das Urtheil über das Erhabene und das über das Schöne kommen darin überein, daß ihnen ſubjektive Nothwendigkeit zukömmt, und daß ihre logiſche Form aſſertoriſch iſt.

Die Geſchmacksurtheile über das Schöne und Erhabene unterſcheiden ſich von einander in folgenden Stücken:

Qualität.

1. Das Wohlgefallen am Schönen iſt mit der Vorſtellung der Qualität, am Erhabenen mit der Vorſtellung der Quantität verbunden. Die unzählige Anzahl der Sterne macht den Anblick des geſtirnten Himmels erhaben, ſo wie die ungeheure Kraft, mit welcher der Aetna Felſenmaſſen in ungeheure Höhen ſchleudert, ihn erhaben macht. Hallers Darſtellung der Schöpfung des Elephanten, die offenbar auf Größe beruht, iſt erhaben:

Du haſt den Elephant aus Erde aufgethürmt,
Und ſeinen Knochenberg beſeelt.

Beim Anblick einer ſchönen Roſenknoſpe iſt nicht ihre Größe, die in uns Wohlgefallen erweckt, ſondern ihre Geſtalt, die Beſchaffenheit ihrer Blätter, ihre Farbe u. ſ. w.

2. Das Schöne gefällt wegen ſeiner Form, das Erhabene kann auch Formlos ſeyn. Der unermeßliche Ocean, die Vorſtellung der immer wechſelnden Geſchlechter der Menſchen, bei denen wir aufſteigend uns in die Dunkelheit der Zeit verliehren, die Unendlichkeit der Zeit und des Raums ſind erhabene Gegenſtände. Haller beſchreibt die Ewigkeit:

Digitized by Google

Die ſchnellen Schwingen der Gedanken
Wogegen Zeit und Schall und Wind
Und ſelbſt des Lichtes Flügel langſam ſind,
Ermüden über Dir und hoffen keine Schranken.

Ich häufe ungeheure Zahlen
Gebirge von Millionen auf
Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welt zu Hauf
Und wenn ich von der grauſen Höh'
Mit Schwindeln wieder nach Dir ſeh,
Iſt alle Macht der Zahl vermehrt mit tauſendmalen
Noch nicht ein Theil von Dir,
Ich tilge und Du liegſt ganz vor mir.

3. Beim reinen Schönen findet bloße Luſt ſtatt, wir finden uns angezogen, das Gemüth befindet ſich in ruhiger Betrachtung des Gegenſtandes und in ſtillem Genuſſe; beim Erhabenen findet ein gemiſchtes Gefühl von Luſt und Unluſt ſtatt, nur daß das erſtere die Oberhand hat, das Gemüth iſt in Bewegung, wir fühlen uns wechſelsweiſe angezogen und zurückgeſtoßen.

4. Beim Schönen findet ein Spiel von Vorſtellungen ſtatt, Einbildungskraft und Verſtand beleben einander wechſelsweiſe, daher das Gefühl der Luſt; beim Erhabenen findet ſich Ernſt, und deutet dadurch auf höhere Zwecke der Menſchheit hin; deshalb muß in einer erhabenen Darſtellung alles vermieden werden, was dieſen Ernſt unterbrechen könnte, und das ganze Gefühl des Erhabenen kann z. B. verlohren gehen, wenn ſich lächerliche Vorſtellungen dazu geſellen. Ein Fürſt ſchadet ſeiner Majeſtät durch nichts mehr, als wenn er ſich dem Gelächter Preis giebt.

5. Das Schöne läßt ſich mit Reitz und Rührung verbinden, das Erhabene verſchmäht den Reitz, und führt von ſelbſt Rührung bei ſich. Daher muß der Maler, wenn er erhabene Gegenſtände dem Auge darſtellen will, die bunten, blendenden Farben vermeiden, den tobenden Ocean,

Digitized by Google

der ſeine ſchäumenden Wellen an Felſen bricht, mit Roſen beſtreuen; den Felſen, der ſein Haupt über die Wolken erhebt, mit Blumenterraſſen verzieren, heißt die Erhabenheit deſſelben zerſtören. Da das Erhabene aber uns wechſelsweiſe abſtößt und anzieht, unſere Thätigkeit hemmt und befördert, ſo iſt eben dadurch ſchon Rührung mit der Vorſtellung deſſelben verbunden.

Quantität.

Es iſt zwar das Urtheil über das Erhabene, ſo wie das über das Schöne pluraliſtiſch und nicht egoiſtiſch, wie das Urtheil des Sinnengeſchmacks, aber doch lehrt die Erfahrung, daß mehr Sinn für das Schöne als für das Erhabene in dem Menſchen ſich findet. Dies kommt nun freilich zum Theil daher, daß mit dem Schönen Sinnenreitz verbunden ſeyn kann, der dem Menſchen ſchmeichelt und ihn zur Betrachtung des Schönen anlockt, da hingegen das Erhabene dieſen Reitz verſchmäht, ferner daß das Schöne einladet, das Erhabene aber im erſten Augenblick zurückſtößt; allein wir werden in der Folge bei der weitern Auseinanderſetzung der Geſchmacksurtheile, welche das Erhabene zum Gegenſtand haben, zeigen, daß das Erhabene auf einer zwar allgemein vorauszuſetzenden Eigenſchaft des Menſchen beruht, die aber doch, wenn ſie als mitwirkend zum Wohlgefallen am Erhabenen beitragen ſoll, einer Cultur bedarf. Wenn das Geſchmacksurtheil über das Schöne auf Allgemeingültigkeit Anſpruch machen ſoll, ſo muß in demſelben von allem andern Wohlgefallen, außer dem an der Form, abſtrahirt werden und das iſt freilich mit Schwierigkeiten verknüpft, woraus ſich eben die Abweichung der Urtheile über die Schönheit eines Gegenſtandes erklären läßt. Eine gleiche Abſtraktion wird beim Urtheil über das Erhabene gefordert, wenn es für allgemeingültig erklärt werden ſoll; allein es gehört noch überdies, wie ſich dies in der Folge ergeben wird, eine Veredlung des Geiſtes dazu, um am Er-

Digitized by Google

habenen Wohlgefallen finden zu können, und es von aller Beimiſchung abzuſondern, daher dies noch weit ſeltner wie beim Geſchmacksurtheil über das Schöne geſchieht; gewöhnlich hält man Gegenſtände, die ein Spiel heftiger Affekte erzeugen und den Geiſt in ſtürmende Bewegung ſetzen, für erhaben, ob ſie es gleich durchaus nicht ſind.

Relation.

Beim Schönen findet Zweckmäßigkeit der Anſchauung, beim Erhabenen Zweckwidrigkeit ſtatt, welches letztere ſich ſchon daraus ergiebt, daß beim Erhabenen der Gegenſtand uns anfänglich zurückſtößt. Freilich iſt die in dem Wohlgefallen am Erhabenen befindliche Luſt ein Beweis ſubjektiver Zweckmäßigkeit, allein dieſe iſt doch nicht allein beſtehend, wie beim Schönen, ſondern nothwendig mit Zweckwidrigkeit verbunden.

In Rückſicht der Modalität findet zwiſchen beiden Arten der Geſchmacksurtheile kein Unterſchied ſtatt.

* ° *

Aus dem vorhin Geſagten ergiebt ſich: Da das Urtheil über das Erhabene ein einzelnes iſt, Allgemeingültigkeit anſinnt und doch auf keinem Begriff beruht, ſo muß es wie das Schöne dem Reflectionsgeſchmack angehören, und alſo die reflectirende Urtheilskraft dabei ins Spiel kommen. Ferner erhellet, daß da in dem Wohlgefallen am Erhabenen Luſt und Unluſt gemiſcht iſt, der Gegenſtand, dem wir Erhabenheit beilegen, auf der einen Seite in uns das Gefühl unſerer Eingeſchränktheit in Rückſicht der Thätigkeit eines Seelenvermögens und auf der andern Seite das Gefühl der freien Thätigkeit eines andern Seelenvermögens hervorbringen muß. — Da aber das Gefühl der Luſt im Erhabenen die Oberhand hat, ſo muß die beförderte Thätigkeit größer ſeyn, als die gehemmte; und da endlich beide

Digitized by Google

Gefühle Luſt und Unluſt nicht blos einander beigeſellt, ſondern innig vereinigt ſind, das Gefühl der Unluſt aber immer vorangeht, und mit dieſem ſich ſogleich das Gefühl der Luſt innig verknüpft; ſo wird daraus klar, daß eben dadurch, daß wir durch den Gegenſtand, den wir erhaben nennen, der Beſchränkung unſerer Thätigkeit in einer Rückſicht inne werden, die Beförderung einer andern Thätigkeit hervorleuchtet und ſichtbar gemacht wird.

Nähere Beſtimmung des Erhabenen.

Daß das Erhabene das Merkmal der Größe bei ſich führt, iſt außer allem Zweifel. Der Berg, deſſen Fuß ſchwarze Gewitterwolken verhüllen und deſſen Gipfel die Sonne beſcheint, iſt wegen ſeiner Größe ein erhabener Gegenſtand; wenn wir uns in die Endloſigkeit des Raumes verliehren, oder unſere Einbildungskraft beim Aufſteigen in der Zeit kein Ende ſieht, ſo iſt es die Größe, die auf unſer Gemüth wirkt; die Tugend heißt nur dann erhaben, wenn in ihr große Seelenkraft ſich offenbart. Das Kleine kann als ſchön auf unſer Wohlgefallen Anſpruch machen, erhaben kann es nie ſeyn. Der Wallfiſch, der Elephant, die Giraffe ſind erhaben, die Milbe, der Eſſigaal ſind es nicht.

Jedem ſinnlichen Gegenſtand kömmt das Merkmal der Größe zu; denn zur Größe gehört Gleichartiges, Mannigfaltiges zur (objektiven) Einheit verbunden. Gleichartiges Mannigfaltiges kömmt jeder Anſchauung zu, inſofern ſie die Form des Raums oder der Zeit an ſich tragen muß; durch den Begriff des Gegenſtandes wird dieſes Mannigfaltige zur objektiven Einheit verbunden. Mannigfaltiges im Raum oder in der Zeit als Dauer ſind extenſive Größen, d. h. wie wir dies im erſten Theil dieſes Werks dargethan haben, Größen bei denen man von den Theilen (dem Mannigfaltigen) zum Gan-

Digitized by Google

zen (der Einheit) fortſchreitet; es giebt aber auch intenſive Größen, die man nur dadurch als ſolche erkennt, daß man ein Wachſen und Abnehmen derſelben ſich vorſtellen kann. Die verfloſſenen Jahrtauſende, der weite Ocean haben eine extenſive Größe; das Licht und die Wärme der Sonne, die Kraft der Seele Ungemach zu ertragen, haben intenſive Größe, einen Grad.

Man ſchätzt eine Größe, wenn man ſie nach einer andern beſtimmt. Die Größe nach der man ſie beſtimmt iſt der **Maaßſtab**. Dieſer Maaßſtab kann doppelt ſeyn, entweder objektiv oder ſubjektiv, d. h. er iſt entweder ein Gegenſtand der Erkenntniß der alſo allgemein mittheilbar iſt, oder er beruht auf einer Beſchaffenheit des urtheilenden Subjekts. Beruht die Größenſchätzung auf einem objektiven Maaßſtabe, ſo heißt ſie **logiſch**, iſt der gebrauchte Maaßſtab blos ſubjektiv, ſo heißt ſie **äſthetiſch**. Die logiſche Größenſchätzung heißt **mathematiſch beſtimmt**, wenn ſie angiebt, wie oft das Maaß in der zu meſſenden Größe enthalten iſt; **unbeſtimmt**, wenn man blos angiebt, ob der Gegenſtand größer oder kleiner iſt als das Maaß. Alle logiſche Größenſchätzung ſtützt ſich am Ende auf Anſchauung, d. h. man kann zwar das Maaß wieder nach einem Maaß beſtimmen, allein am Ende muß man doch, wenn anders Erkenntniß ſtatt finden ſoll, auf ein Maaß kommen, welches in der Anſchauung gegeben wird, und das alſo der beſtimmten Größe nach blos ſubjektiv betrachtet werden kann. Giebt man z. B. die Entfernung zweier Oerter nach Meilen an, ſo kann man das Maaß, die Meile, wieder nach Ruthen, die Ruthen nach Fuß beſtimmen; am Ende aber muß man jemand ein Maaß (es ſei Fuß) zeigen, und ſagen, ſiehe ſo groß iſt es. Ob ſich nun gleich das Verhältniß des Maaßes zum Zumeſſenden, die relative Größe objektiv, für jedermann gültig beſtimmen läßt, ſo iſt doch nie auszumachen, ob einer dieſelbe **Anſchauung** der Größe hat, wie der

Digitized by Google

andere, ob beide in der abſoluten Größe übereinſtimmen: ich kann nie erfahren oder auf eine andere Weiſe erkennen, ob mein Freund und ich von dem Fuß, der uns zum beiden Maaßſtab dient, gleich große Vorſtellungen haben.

Wenn wir etwas ſchlechtweg (simpliciter) groß oder klein (ohne zu beſtimmen, wie groß oder klein) nennen, ſo findet äſthetiſche Größenſchätzung ſtatt; es liegt ſodann der Reflection über die Größe des Gegenſtandes ein ſubjektiver Maaßſtab zum Grunde; und dieſer kann entweder blos empiriſch oder a priori ſeyn; empiriſch iſt er z. B., wenn wir einen Menſchen in Rückſicht auf ſeine körperliche Größe groß nennen, wo die mittlere Größe der Menſchen, welche wir geſehen haben, der ſubjektive Maaßſtab iſt, und wo wir ausdrücken wollen, der Menſch überſteige dieſen Maaßſtab; bei der ſubjektiven Größenſchätzung a priori iſt das Abſolute a priori gegeben, und die Erfahrung zeigt, inwiefern wir bei unſerer Beſchränktheit denſelben in gewöhnlichen Fällen uns nähern; was darüber hinaus geht heißt groß, was darunter zurückbleibt klein; darnach beurtheilen wir z. B. in theoretiſcher Hinſicht, die Genauigkeit einer Berechnung, die Richtigkeit einer Obſervation u. ſ. w., in praktiſcher Hinſicht, die Größe der Beſcheidenheit, Standhaftigkeit, Uneigennützigkeit, öffentlichen Freiheit, Gerechtigkeit u. ſ. w. — Daß die Größenſchätzung, wenn wir einen Gegenſtand ſchlechthin groß oder klein nennen, äſthetiſch iſt, ſieht man ſehr bald ein; dem kleinen Lappländer iſt ein Menſch von 5 Fuß groß, den wir klein nennen; wenn wir uns noch der Vorſtellungen von Dingen erinnern, die wir in unſerer Kindheit hatten, ſo finden wir, daß wir damals manches für groß hielten, was uns jetzt klein ſcheint. Dies gilt auch von der Größenſchätzung nach Begriffen a priori; der Leinweber glaubt ſeine Berechnung habe eine große Genauigkeit, die nach dem Maaßſtabe des Mathematikers ſehr wenig genau iſt, und die aſtronomi-

Digitized by Google

ſchen Beobachtungen des Schiffers können für ihn einen hohen Grad von Richtigkeit haben, die ein Herſchel und Zach für ſehr mangelhaft erklären würde. Die Größe der bürgerlichen Freiheit beurtheilt der freie Grieche anders als der Staubleckende Sklave eines aſiatiſchen Deſpoten; einen andern Maaßſtab hat der preußiſche Unterthan für die im Staate gehandhabte Gerechtigkeit als der Einwohner des türkiſchen Reichs, wie groß iſt nicht der Unterſchied der Meinung in unſern Tagen, ob und inwiefern jener an der Spitze eines mächtigen Reichs ſtehende Staatsverwalter groß oder klein zu nennen ſei!

Etwas ſchlechtweg (simpliciter, ohne Beiſatz) groß nennen und etwas ſchlechthin (absolute, nicht relative) groß nennen, iſt wohl von einander zu unterſcheiden. Bei dem erſten braucht man einen von dem Gegenſtande verſchiedenen Maaßſtab und ſpricht nach der Vergleichung mit demſelben das Urtheil aus; man nennt dieſen Maaßſtab zwar nicht, ſetzt ihn aber doch als für jedermann bekannt voraus, gleichſam als werde er durch den Begriff des Gegenſtandes ſchon gegeben; bei dem abſolut (in aller Abſicht) Großen aber, vergleicht man den Gegenſtand nicht mit etwas von ihm verſchiedenen als Maaßſtab; wir können nur den Maaßſtab in ihm ſelber ſuchen, die Größe des Gegenſtandes iſt nur ſich ſelber gleich. So iſt der unendliche Raum, die unendliche Zeit, die Macht der Gottheit abſolut groß.

Erhaben iſt das, was abſolut groß iſt, mit andern Worten, das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein iſt. —

Nun läßt ſich zeigen, daß kein Gegenſtand uns gegeben werden kann, dem abſolute Größe zukäme. Sei der uns gegebene Gegenſtand noch ſo groß, ſo ſind wir im Stande uns einen größern zu denken; die hohe Schneekoppe des Rieſengebirges übertrifft der Montblanc an Größe, und dieſer weicht dem Cimboraſſo, ſo groß aber auch dieſer ſeyn mag, ſo hindert uns doch

Digitized by Google

nichts uns einen Berg vorzuſtellen, gegen den er ein Hügel iſt.

Legen wir alſo einem Gegenſtande abſolute Größe bei, d. h. nennen wir ihn erhaben, ſo erhält er dieſen Namen nicht an ſich betrachtet, ſondern nur inſofern er in uns Vorſtellungen rege macht, welche abſolut groß ſind. Von allen Vorſtellungen ſind nun die Ideen, Vernunftbegriffe, diejenigen, welche das Merkmal des Abſoluten (Unbedingten) bei ſich führen (ſ. Erſte Abtheilung dieſer Darſtellung); ein Gegenſtand wird alſo erhaben genannt werden, wenn er in uns die Vernunft, als das Vermögen der Ideen zur Thätigkeit antreibt, alſo zweckmäßig für die Vernunft iſt.

Da aber beim Erhabenen das Gefühl der Unluſt dem Gefühl der Luſt vorangeht, ſo muß auch die Zweckwidrigkeit des Gegenſtandes für ein anderes Vorſtellungsvermögen als die Vernunft iſt, vorausgehen, ja da wegen der innigen Verbindung von Unluſt und Luſt beim Erhabenen, die Zweckwidrigkeit der Grund des Bewußtſeyns der Zweckmäßigkeit für die Vernunft ſeyn muß, ſo muß dadurch, daß der Gegenſtand die Eingeſchränktheit eines Vorſtellungsvermögens uns fühlen läßt, derſelbe die freie (beförderte) Thätigkeit der Vernunft fühlen machen.

Welches iſt nun das andere Vorſtellungsvermögen, welches außer der Vernunft beim Erhabnen ins Spiel kömmt? Ein Anſchauungsvermögen muß es ſeyn, weil das Geſchmacksurtheil über das Erhabene ein einzelnes iſt; der Sinn, welcher uns die Materie der Anſchauung durch Empfindung giebt, kann es aber nicht ſeyn, denn es macht auf Allgemeingültigkeit Anſpruch, es muß alſo, wie beim Schönen, die Einbildungskraft ſeyn. —

Dies ſetzt uns in den Stand, das, was bei der Reflection über das Erhabene in uns vorgeht, etwas näher zu beſtimmen; der Gegenſtand iſt für die Ein-

Digitized by Google

bildungskraft wegen ſeiner Größe zweckwidrig; er iſt für die Thätigkeit der Einbildungskraft zu groß, entwickelt aber grade dadurch die Thätigkeit der Vernunft. Wir werden in der Folge zeigen, inwiefern der Gegenſtand, den wir erhaben nennen, zugleich für die Einbildungskraft zweckwidrig und für die Vernunft zweckmäßig ſeyn kann; jetzt wollen wir aus dem Vorgetragenen blos noch einige leichte Folgerungen ableiten.

Beim Erhabenen übertrifft das Gefühl der Luſt die Unluſt, es muß alſo das Vermögen, deſſen Thätigkeit befördert wird (für welches der Gegenſtand zweckmäßig iſt) vor dem Vermögen, deſſen Thätigkeit als eingeſchränkt erſcheint (für welches der Gegenſtand zweckwidrig iſt) den Vorzug haben; dies iſt aber bei der Vernunft und Einbildungskraft offenbar der Fall; die Einbildungskraft als ſinnliches Vermögen iſt der Vernunft untergeordnet; ihre Thätigkeit iſt bedingt, da hingegen die Thätigkeit der Vernunft unbedingt iſt; die Einbildungskraft iſt an die Sinnenwelt gebunden, die Vernunft geht über dieſelbe hinaus; die Vernunft ſchreibt Geſetze vor und die Einbildungskraft iſt gehorchend.

Ferner wird aus dem Vorhergehenden klar, daß wir ſehr uneigentlich einen Gegenſtand ſelbſt erhaben nennen, er hat keine abſolute Größe, ſondern er macht nur ein Vermögen (der Ideen) in uns bemerkbar, was ſich von allen Bedingungen losſagt, und als abſolut groß darſtellt. Man kann alſo ſagen: Erhaben iſt das, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweiſt, das jeden Maaßſtab der Sinne übertrifft.

Eintheilung der Geſchmacksurtheile über das Erhabene in reine und gemiſchte.

Wir haben oben die Urtheile über das Schöne in reine und gemiſchte eingetheilt, und eben ſo laſſen ſich

Digitized by Google

die Urtheile über das Erhabene in reine und gemiſchte eintheilen; das Urtheil heißt rein, wenn mit demſelben keine fremdartigen Vorſtellungen und Gefühle verbunden; gemiſcht, wenn dies ſtatt findet. Das rein Erhabene findet man alſo nicht an Kunſtprodukten, wo ein menſchlicher Zweck ſowohl die Form, als die Größe beſtimmt, alſo auch nicht an Naturprodukten, deren Begriff ſchon einen beſtimmten Zweck bei ſich führt (organiſchen Körpern), ſondern nur an der rohen Natur, ſofern ſie weder reitzt, noch als Gefahr drohend rührt, blos ſofern ſie Größe enthält. Dahin gehört die unendliche, unüberſehbare Fläche des Oceans, die unendlichen Räume der Himmel, ungeſtalte Gebirgsmaſſen in wilder Unordnung aufeinander gethürmt, mit ihren Eispyramiden u. ſ. w.

„Plötzlich war ihm, als hätt er die Geſtirne des Himmels zu ſeinen Füßen und ginge auf Wolken einher in einem endloſen Raum und ſäh' in tiefer Ferne ein majeſtätiſches Dunkel, durchbrochen von einzelnen Lichtfluthen göttlicher Glorie und rings von Heerſchaaren umſchwebt, die aus den Welten herauffuhren und hinab in die Welten." Engels Philoſoph für die Welt, dritter Theil.

Bei dem gemiſcht Erhabenen muß man vom Erhabenen alles Beigemiſchte abſondern, wenn man auf allgemeine Einſtimmung Anſpruch machen will.

Eintheilung des Erhabenen in das Mathematiſch- und Dynamiſch-Erhabene.

Aus dem Vorhergehenden iſt meinen Leſern, wie ich hoffe, deutlich geworden, daß die Erhabenheit eigentlich darauf beruht, daß die Vernunft als überſinnliches Vermögen ſich zu zeigen, veranlaßt wird. Die Vernunft aber iſt entweder theoretiſch oder praktiſch, je-

Digitized by Google

ne bezieht ſich aufs Erkennen, dieſe aufs Handeln (Wirken); in beiden Fällen gehen die ihr eigenthümlichen Vorſtellungen (Ideen) über die Erfahrung hinaus. Dieſem zu Folge giebt es ein doppeltes Erhabene, ein theoretiſches und praktiſches; Kant nennt das erſte mathematiſch-, das andere dynamiſch-erhaben. Benennungen, welche erſt in der Folge deutlich gemacht werden können. — Als Beiſpiel des Mathematiſch-Erhabenen dient der Ocean im Zuſtand der Ruhe, ſo wie er dynamiſch-erhaben iſt, wenn ein Sturm ihn mächtig bewegt; im letzten Fall meſſen wir gleichſam unſere Kraft im Widerſtande gegen die Naturkräfte und fühlen uns als Sinnenweſen dagegen kraftlos, werden uns aber eben dadurch bewußt, daß wir einen Willen haben, der frei, ſelbſt gegen alle Naturhinderniſſe, ſich beſtimmen kann. Es iſt bis jetzt nicht möglich, meinen Leſern eine völlig befriedigende Einſicht in das mathematiſch und dynamiſch Erhabene zu geben, und es muß mir daher fürs erſte genügen, gezeigt zu haben, daß zwiſchen den beiden genannten Arten des Erhabenen wirklich ein Unterſchied ſtatt findet, und daß bei dem dynamiſch Erhabenen die Kraft des Menſchen als wirkendes Weſen in Betracht gezogen wird.

Man kann auch noch auf einem andern Wege zu der Eintheilung des Erhabenen in das Mathematiſch- und Dynamiſch-Erhabene gelangen. Der empiriſche Gegenſtand, über den wir ein Urtheil in Rückſicht auf Erhabenheit fällen, muß in Relation zu uns gedacht werden; nun haben wir drei Grundvermögen des Gemüths, Erkenntniß-, Gefühl- und Begehrungsvermögen; wird der Gegenſtand auf das Erkenntnißvermögen bezogen, ſo entſteht das Theoretiſch- oder Mathematiſch-Erhabene; die Beziehung auf das Gefühl und Begehrungsvermögen fällt zuſammen, denn da der Gegenſtand empiriſch iſt, ſo iſt das Begehren und Verabſcheuen deſſelben ſinnlich, in welchem erſtern Fall das Begehren durch ein Gefühl der Luſt,

Digitized by Google

im andern durch ein Gefühl von Unluſt beſtimmt wird; und die Beziehung aufs Gefühl und Begehrungsvermögen giebt das Dynamiſch = Erhabene.

Vom Mathematiſch = Erhabenen der Natur.

Das Mathematiſch = Erhabene bezieht ſich auf die Vorſtellung eines Gegenſtandes in Rückſicht auf Erkenntniß betrachtet. Zu einer jeden Erkenntniß gehört zweierlei, Anſchauung und Begriff. In der Anſchauung unterſcheiden wir Materie und Form, und wiſſen ſchon, daß beim Geſchmacksurtheil, welches das Erhabene zum Gegenſtand hat, da das Urtheil Allgemeingültigkeit anſinnt, nicht die Materie, ſondern die Form der Anſchauung in Erwägung gezogen werden muß. Dieſe ſoll ihrer Größe wegen zweckwidrig für die Einbildungskraft ſeyn. Jede Anſchauung als ſolche führt (wegen der Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit) Mannigfaltiges bei ſich. Zu einer Anſchauung ſind daher zwei Actus erforderlich: das Auffaſſen (Apprehenſion) des Mannigfaltigen (der Theile) und das Zuſammenfaſſen derſelben (Comprehenſion). Das Auffaſſen geſchieht ſucceſſiv in der Zeit und hat keine Grenzen. Das Zuſammenfaſſen erfordert, daß beim Fortſchreiten im Auffaſſen die reproduktive Einbildungskraft die vorhin aufgefaßten Theile ins Bewußtſeyn zurückrufe, und hier hat, wie die Erfahrung lehrt, die Einbildungskraft ihre Grenzen. Iſt des Mannigfaltigen zu viel, ſo wird es ihr beim Fortſchreiten unmöglich, die gehabten Theilvorſtellungen wieder lebhaft genug darzuſtellen und dadurch das Zuſammenfaſſen zu bewirken. Dieſe Grenze der Kraft kann nicht objektiv in Begriffen beſtimmt, ſondern nur von jedem Subjekt in ſich ſelbſt bei einzelnen Gegenſtänden wahrgenommen werden, daher iſt die Vorſtellung derſelben, ſo wie auch die damit verbundene Größenſchätzung, nicht logiſch, ſondern äſthetiſch, welches zu einem Geſchmacksurtheil erforderlich iſt.

Digitized by Google

Ein Gegenſtand alſo, deſſen Anſchauung ſo groß iſt, daß der Einbildungskraft die Zuſammenfaſſung ihrer Theile unmöglich wird, iſt erhaben, und es läßt ſich leicht einſehen, daß wenn wir die Schranken unſerer Einbildungskraft uns bewußt werden, daraus ein Gefühl der Unluſt entſpringt. Jetzt wäre alſo nur noch darzuthun, wie grade durch das Gefühl der Schranken unſerer Einbildungskraft als Erkenntnißkraft, die Vernunft als frei und unabhängig ſich zeigt, wir dieſelbe in ihrer ganzen Größe erkennen.

Die Einbildungskraft vermag beim Erhabenen das Mannigfaltige der Anſchauung nicht zuſammen zu faſſen und dadurch Totalität vorzuſtellen, dies hindert aber die Vernunft nicht zu erklären, daß es ſich trotz ſeiner Vielheit zur Einheit des Selbſtbewußtſeyns müſſe verknüpfen laſſen, weil der Verſtand ſich daſſelbe als Eins denkt. Daher wird die Einbildungskraft immer wieder von neuem von der Vernunft angetrieben, ihr Geſchäft des Zuſammenfaſſens vorzunehmen, ſo wenig es ihr auch gelingen will. Indem wir nun wahrnehmen, daß die Vernunft ſich auf ſich allein ſtützend, ohne alle Erfahrung, ja ſelbſt gegen dieſelbe, erklärt, dieſe Syntheſis müſſe (wenn gleich uns, wegen unſerer Eingeſchränktheit, nicht) möglich ſeyn, ſo wird uns die Unabhängigkeit unſers obern Erkenntnißvermögens von der Einſchränkung der Sinnlichkeit bemerkbar, und aus dem Gefühl der Unluſt, welches das Bewußtſeyn der Eingeſchränktheit der Einbildungskraft begleitet, entſpringt das Gefühl der Luſt, weil wir uns eben dadurch der Selbſtgeſetzgebung der Vernunft im Felde der Erkenntniß bewußt werden. Die Einbildungskraft erreicht gar bald die Grenzen ihrer Möglichkeit, die Totalität die ſie faſſen und darſtellen kann, iſt begrenzt; die Vernunft geht mit ihren Ideen über dieſe hinaus, und findet ihre Vollendung, ihre Totalität nur in der Unendlichkeit; daher iſt alles das, was uns in der Anſchauung gegeben werden mag, wenn es auch für die

Einbildungskraft in der äſthetiſchen Größenſchätzung zu groß iſt, doch für die Vernunft, als dem Vermögen der Ideen, zu klein. Die Vernunft wird ſich aber grade dadurch, daß die Einbildungskraft die Comprehenſion verweigert, weil ſie ihre Kräfte überſteigt, ihrer Unabhängigkeit von den Schranken der Sinnlichkeit bewußt und darauf geleitet, daß ſie überſinnlich, d. h. ein Vermögen der Ideen iſt, welche das Merkmal des Unbedingten, oder welches einerlei iſt, des Unendlichen an ſich tragen. In der Vorſtellung des Mathematiſch-Erhabenen unterſcheiden wir alſo folgende drei Stücke:

1. einen Gegenſtand als extenſive Größe,
2. die Beziehung dieſer Größe auf unſer Comprehenſionsvermögen der Einbildungskraft,
3. eine Beziehung derſelben auf unſer Denkvermögen.

* * *

An das Mathematiſch-Erhabene grenzt das Aeſthetiſch-Große, bei dem letztern findet die Einbildungskraft die Comprehenſion zwar nicht unmöglich, aber doch ſehr ſchwierig. Je größer dieſe Schwierigkeit iſt, deſto mehr nähert ſich das Aeſthetiſch-Große dem Erhabenen. Das Aeſthetiſch-Große kann Quelle der Vorſtellung des Erhabenen werden, in ſo fern es die Einbildung reitzt fortzuſchreiten und ſo in das Unendliche überzugehen. Der Horizont begrenzt den Anblick des Oceans, allein die ungeheure Meeresfläche, die vor mir liegt, und über die meine Einbildungskraft hinſchwebt, reitzt ſie, wenn ſie bis zur ſcheinbaren Begrenzung durch das Gewölbe des Himmels gelangt iſt, weiter bis ins Unendliche fortzuſchreiten, und dabei wird das Gemüth ſich der Ohnmacht (Einſchränkung) ſeines ſinnlichen Comprehenſionsvermögens bewußt, aber auch zugleich eines Vermögens des Unendlichen, das alſo überſinnlich ſeyn muß. — Jetzt ſind wir

Digitized by Google

auch im Stande die Benennung des Mathematiſch-Erhabenen zu rechtfertigen. In der Mathematik wird von einer Größe gefordert, daß das Mannigfaltige derſelben gleichartig iſt; bei dem Erhabenen, was auf Unmöglichkeit des Zuſammenfaſſens des Mannigfaltigen in der Anſchauung ſich gründet, beriefen wir uns auf die Formen der Anſchauungen Raum und Zeit, welche als ſolche gleichartiges Mannigfaltiges enthalten.

Hieraus ergiebt ſich ein doppeltes Mathematiſch-Erhabenes, das extenſive und protenſive, bei jenem findet ſich Mannigfaltiges im Raum, bei dieſem in der Zeit *).

Was die intenſive Größe bei einer Anſchauung betrifft, ſo kann ſie nicht zum Erhabenen der Erkenntniß dienen, denn ſie wird mit einemmale (als Einheit) gegeben, und ihre Größe iſt nur durch Annäherung und Entfernung von Null vorſtellbar, alſo findet bei ihr kein Zuſammenfaſſen durch die Einbildungskraft ſtatt. Ferner kömmt nur dem Realen in der Anſchauung, der Materie derſelben intenſive Größe zu und dieſe wird durch Empfindung gegeben; überſteigt aber die Organempfindung einen gewiſſen Grad, ſo wird ſie Vitalempfindung, giebt uns keine Vorſtellung vom Gegenſtande, ſondern blos von unſerm körperlichen Zuſtande, und alſo qualificirt ſie ſich auch deshalb nicht zum theoretiſchen Erhabenen. Die intenſive Größe liegt hingegen dem Dynamiſch-Erhabenen zum Grunde, wo von Größe einer Kraft die Rede iſt, wie wir dies weiter unten zeigen wollen.

Das Mathematiſch-Erhabene fordert durchaus äſthetiſche Größenſchätzung, denn die logiſche durch Zahl kann

*) Meine Leſer werden leicht einſehen, daß hier der Ausdruck extenſiv in engerer Bedeutung gebraucht iſt; das extenſive in weiterer Bedeutung, enthält das extenſive in engerer Bedeutung und das protenſive als Arten unter ſich.

Digitized by Google

bis ins Unendliche fortgeſetzt werden, in ſo fern man immer größere und größere Einheiten zum Maaßſtabe annimmt. Dieſes Fortſchreiten muß gewiſſen Geſetzen unterworfen ſeyn, ſo entſtehen bei unſern Zahlen nach 10, die decadiſchen Ordnungen, die Einer, Zehner, Hunderte, Tauſende, Zehntauſende, Hunderttauſende, Millionen . . . . . Billionen . . . . . Trillionen . . . . . Quadrillionen u. ſ. w. ſo daß eigentlich immer nur ein Zuſammenfaſſen bis 10 erfordert wird. Man ſieht bald, daß dies logiſche Zuſammenfaſſen völlig einerlei bleibt, wie hoch auch die Ordnung ſeyn mag, zu welcher die Einheiten gehören; es iſt eben ſo leicht Millionen als Centillionen zuſammen zu zählen. — Soll aber die Größenſchätzung äſthetiſch ſeyn, ſo wird das Maaß gar bald ſo groß werden, daß die Einbildungskraft das Mannigfaltige deſſelben nicht mehr comprehendiren kann.

Ueberſicht des Mathematiſch-Erhabenen nach den Titeln der Kategorien.

Qualität. Es beruht auf extenſiver Größe des Gegenſtandes, welche die äſthetiſche Compreheuſion der Einbildungskraft zu einer Anſchauung unmöglich macht, dadurch als zu groß für dieſe Vorſtellkraft erſcheint; aber auch zugleich als zu klein für die Ideen der Vernunft, welche das Unendliche zum Gegenſtande haben. Dies Verhältniß des Gegenſtandes zu unſern Erkenntnißkräften wird nicht logiſch durch Begriffe, ſondern durch die reflectirende Urtheilskraft vermittelſt eines gemiſchten Gefühls von Luſt und Unluſt erkannt, in welchem aber das erſtere die Oberhand hat. Das Gefühl, welches entſteht, wenn wir etwas als Geſetz anerkennen, aber uns auch zugleich bewußt ſind, daß wir demſelben aus Beſchränktheit keine Folge leiſten, daſſelbe nicht erreichen können,

Digitized by Google

heißt Achtung. Da nun beim Mathematiſch-Erhabenen die Vernunft der Einbildungskraft das Geſetz vorſchreibt, das Mannigfaltige der Anſchauung durch zuſammenfaſſen zu einem Ganzen zu vereinigen, dieſe auch ſich anſchickt, dem Geſetze Folge zu leiſten und es eben dadurch anerkennt, aber bei Verrichtung ihrer Funktion inne wird, daß es ihr unmöglich iſt, die Forderung der Vernunft zu erfüllen, ſo iſt das Gefühl, welches beim Mathematiſch-Erhabenen entſpringt, ein Gefühl der Achtung nicht vor dem Gegenſtand (was könnte eine rauhe, wilde Gegend, welche wir erhaben nennen, auch achtungswerthes an ſich haben?), ſondern vor dem überſinnlichen Vermögen in uns, deſſen wir uns dadurch bewußt werden. Daher iſt Erhabenheit mit Ernſt, Schönheit als Spiel zu betrachten.

Quantität. Wir geben unſerm Urtheile über das Mathematiſch-Erhabene Allgemeingültigkeit, weil wir bei allen gleiche Erkenntnißkräfte vorausſetzen, und alſo auch mit Recht erwarten, es werde bei jedem andern der Gegenſtand in einem gleichen Verhältniß zu demſelben ſtehen, wie zu den unſrigen; und ihn alſo in denſelben Zuſtand (von Luſt und Unluſt) verſetzen, in welchen er uns verſetzt.

Relation. Die Schönheit iſt in der Beſchaffenheit des Gegenſtandes, das Mathematiſch-Erhabene in der Beſchaffenheit des Subjekts (der Unendlichkeit, Ueberſinnlichkeit ſeiner Vernunft, als dem Vermögen der Ideen), welche durch den Gegenſtand aufgedeckt wird, zu ſuchen. — Der Gegenſtand iſt als zweckwidrig und zweckmäßig zugleich zu betrachten, zweckwidrig für die Einbildungskraft, zweckmäßig für die Vernunft; doch dieſe Zweckmäßigkeit iſt ohne objektiven Zweck. *) Die Kunſt kann alſo kein Mathematiſch-Erhabenes aufſtellen, ſon-

*) Ein Gegenſtand, der für ſeinen Zweck zu groß iſt, ſo daß er ſeinen Zweck vernichtet, heißt ungeheuer; z. B. eine Fliege von der Größe eines Elephanten; coloſſaliſch, wenn die Darſtellung eines Begriffs für alle Darſtellung beinahe zu groß iſt, an das relativ Ungeheure grenzt.

Digitized by Google

dern dies findet ſich blos in der rohen Natur, wo ſie nicht als techniſch erſcheint. Der Gegenſtand ſtimmt zwar mit der Vernunft überhaupt als dem Vermögen der Ideen zuſammen, nicht aber mit einer beſtimmten Idee ſelbſt, ſo wie beim Schönen der Gegenſtand zwar mit dem Verſtande als dem Vermögen der Begriffe, aber nicht mit einem beſtimmten Begriffe zuſammenſtimmt. —

Modalität. Das Urtheil über das Mathematiſch-Erhabene führt nicht objektive, weil ſie auf keinen Begriff ſich ſtützt, aber ſubjektive Nothwendigkeit bei ſich, und wir ſprechen dem, der in unſer Urtheil nicht einſtimmt, das Gefühl ab.

Vom Dynamiſch-Erhabenen.

Das Dynamiſch-Erhabene wird auch das Praktiſch-Erhabene genannt; es bezieht ſich auf das urtheilende Subjekt nicht als erkennendes, ſondern als wirkendes (begehrendes) Weſen. Auch bei ihm findet ein gemiſchtes Gefühl von Luſt und Unluſt ſtatt, die beide nicht blos einander beigeſellt, ſondern innig verbunden ſind; dies deutet an, daß der Gegenſtand, den wir dynamiſch-erhaben nennen, einerſeits uns unſere Ohnmacht darſtellt, daß aber eben dadurch unſere Kraft offenbar wird. Da das Gefühl der Luſt das Gefühl der Unluſt überwiegt, ſo muß auch die Kraft, die ins Licht geſtellt wird, größer als diejenige ſeyn, deren Beſchränktheit aufgedeckt wird. Es wird jetzt nur darauf ankommen, dieſe begehrenden Kräfte näher kennen zu lernen.

Der Menſch iſt als wollendes Weſen in einer doppelten Rückſicht zu betrachten; einmal als Sinnenweſen und ſodann als freie Intelligenz. Als Sinnenweſen iſt er von der Natur abhängig, ſeine Exiſtenz und ſein ganzes phyſiſches Wohlbefinden beruht auf Naturbedingungen, die außer ihm ſind und nicht in ſeiner Gewalt ſte-

Digitized by Google

hen — eine Eigenſchaft, die er mit den übrigen leben- den Weſen gemein hat; als freie Intelligenz ſieht er ſich als unabhängig von allen äußern Bedingungen der Na- tur an er erklärt ſeinen Willen für frei. Es ſpringt in die Augen, daß da die Kraft des Menſchen als Na- turweſen beſchränkt, die als freies Weſen unbeſchränkt iſt, die erſtere der letztern nachſtehen müſſe; und alſo wird beim Dynamiſch-Erhabenen der Menſch ſich ſeiner Eingeſchränktheit als Sinnenweſen und ſeiner Uneinge- ſchränktheit als freie Intelligenz bewußt werden müſſen; woraus erhellt, wie im Erhabenen das Gefühl der Luſt über das ihm beigemiſchte Gefühl der Unluſt die Ober- hand haben könne.

Heißt Erhaben, wie wir oben gezeigt haben, was abſolut groß iſt, das mit welchem in Vergleichung alles andere klein iſt; ſo iſt Dynamiſch-Erhaben, was uns eine Kraft zeigt, mit welchem in Vergleichung alle andere Kraft verſchwindet. Nun kann uns aber kein Gegenſtand gegeben werden, deſſen Kraft als unendlich betrachtet werden könnte, denn alles was uns endlichen Weſen ge- geben wird, muß ſelbſt endlich ſeyn und es kann alſo durch ſich und an ſich keine unendliche Kraft offenbaren. Soll alſo ein Gegenſtand dynamiſch-erhaben genannt werden, ſo kann dies nur dadurch ſeyn, daß er in uns eine unendliche Kraft bemerklich macht; dieſe unendliche Kraft aber kömmt uns nicht als Naturweſen, ſondern als freien Intelligenzen zu, und alſo wird das Erhabene unſer Bewußtſeyn als freie Intelligenzen erwecken müſ- ſen und ſo Luſt erzeugen; da aber dies nur durch Unluſt, Gefühl der Ohnmacht entſtehen ſoll, ſo muß der Gegen- ſtand uns die Eingeſchränktheit unſerer Kraft als Sin- nenweſen, fühlbar machen. — Hieraus erhellet zugleich, wie das Urtheil über das Dynamiſch-Erhabene ſubjektiv und nicht objektiv, äſthetiſch und nicht logiſch ſeyn kön- ne. Wir wollen, ehe wir zur weitern Auseinanderſetzung des Praktiſch-Erhabenen fortgehen, das Geſagte nur durch

Digitized by Google

ein Beiſpiel anſchaulicher machen. Schwarze Wolkengebirge von einem mächtigen Sturmwind heraufgeführt, bedecken den Himmel, eine finſtere Nacht verhüllt das Licht der Sonne, blutrothe Blitze zerreißen die dichte Finſterniß auf Augenblicke, das blendende Licht wird von einem furchtbaren Donner begleitet, der die Erde erſchüttert, und ſchwer und langſam nachrollt, den ſterbenden Nachhall ereilt ein neuer ſchmetternder Donnerſchlag — dies iſt ein dynamiſch-erhabener Gegenſtand. Die ganze Natur ſcheint im Innerſten bewegt, wir fühlen unſere Ohnmacht, der phyſiſchen Kraft unſre phyſiſche Kraft entgegen zu ſetzen. Geſellt ſich zu dieſem Gefühl der Ohnmacht kein anderes Gefühl, ſo iſt die Erſcheinung nicht erhaben, ſondern fürchterlich und ſchaudervoll; werden wir uns aber bewußt, daß die Natur mit aller ihrer zerſtörenden Kraft uns zwar tödten, aber nicht unſern Willen beſtimmen kann; daß von der Unruhe in der Natur, die alles in chaotiſche Verwirrung zu bringen droht, die Ruhe in unſerer Bruſt, die von dem Bewußtſeyn unſerer Strafloſigkeit, der Reinheit unſerer Geſinnungen herrührt, völlig unabhängig iſt, *) ſo wird der Gegenſtand erhaben genannt. Wenn wir Newtons großen Scharfſinn aus ſeinen Werken anſchaulich erkennen und dies ein Urtheil über die Erhabenheit des menſchlichen Geiſtes erzeugt, ſo fühlen wir auf der einen Seite wohl, daß wir ihm hierin nachſtehen müſſen, und daß es Talente und Kräfte des Geiſtes giebt oder geben kann, gegen welche die unſrigen verſchwinden, aber wir werden uns auch auf der andern Seite bewußt, daß wir in uns etwas haben, wogegen aller Werth der Naturgaben verſchwindet, unſere freie Willkühr, durch deren Gebrauch, welcher allein bei uns ſteht, unſer wahrer Werth erſt beſtimmt wird. Daß wir freie

*) Si fractus illabatur orbis
Inpavidum ferient ruinae.
Horat.

Intelligenzen ſind, erhebt uns über alles das, was die Natur auch noch ſo verſchwenderiſch irgend einem Weſen mitgetheilt hat.

Wir erkennen jede Kraft nur in ſo fern ſie widerſteht; beim Erhabenen wird alſo der Gegenſtand uns als entgegenwirkend vorgeſtellt werden müſſen, ſowohl um einerſeits unſere Ohnmacht als Sinnenweſen, andererſeits unſere Uebermacht als freie Weſen uns bemerkbar zu machen. Alle Kraft, welche unſerer Kraft widerſtrebt, muß Naturkraft ſeyn, weil ſie auf uns nur als Naturweſen ſich wirkſam beweiſen kann; ſie muß uns als groß erſcheinen, damit wir uns ihrer Ueberlegenheit über uns als Sinnenweſen bewußt werden; ein Vermögen, welches großen Hinderniſſen überlegen iſt, heißt Macht. Soll die Natur uns alſo als dynamiſch-erhaben erſcheinen, ſo müſſen wir ſie als Macht erkennen. Die Macht heißt Gewalt, wenn ſie auch dem Widerſtande deſſen, was ſelbſt Macht beſitzt, überlegen iſt. Beim Praktiſch-Erhabenen thut uns die Natur als Sinnenweſen Gewalt an, aber als freie Weſen werden wir inne, daß ſie trotz aller ihrer Macht über unſern Willen keine Gewalt hat.

Die Ueberlegenheit der Natur beim Dynamiſch-Erhabenen über unſere phyſiſche Kraft müſſen wir nicht durch Begriffe erkennen, weil ſonſt das Urtheil logiſch wäre, ſondern durch Gefühl, welches zu einem äſthetiſchen Urtheil erforderlich iſt; ſo wie auch unſere Ueberlegenheit als freie Weſen aus eben den Gründen, nicht durch Begriffe, ſondern durch Gefühl erkannt werden muß. Ein Gegenſtand, der uns Gefahr droht, welche wir weder abwenden, noch ihr widerſtehen können, heißt furchtbar; alſo erſcheint uns beim Praktiſch-Erhabenen der Gegenſtand in Rückſicht unſerer phyſiſchen Kraft als furchtbar. Hier iſt aber ein weſentlicher Unterſchied zu machen; ganz etwas anderes iſt es, wenn man ſagt, ein Gegenſtand iſt furchtbar, als wenn man ſagt, man fürchte ſich vor ihm. Wir nennen ihn furchtbar, wenn wir ihn ſo beur-

theilen, daß wir uns blos den Fall denken, da wir ihm etwa Widerſtand thun wollen, wo wir ſodann erkennen, daß aller Widerſtand bei weitem vergeblich ſeyn würde; wir fürchten uns vor ihm, wenn wir uns wirklich in dem Fall befinden, ihm zu widerſtehen und nun ſeiner Macht unterliegen. Wenn wir am Ufer in Sicherheit den wüthenden, ſtürmenden Ocean betrachten, oder wenn Virgil uns einen Seeſturm anſchaulich darſtellt, ſo iſt der Gegenſtand furchtbar, aber wir fürchten uns nicht vor ihm, weil wir wiſſen, wir ſind nicht in ſeine Gewalt gegeben, und ſo kann uns der Sturm erhaben erſcheinen; der Reiſende, der im Schiffe ſich befindet, das die Wellen bald bis zu den Wolken erheben, bald in einen bodenloſen Abgrund ſchleudern, das bald mit Ungeſtüm gegen den Strand getrieben, bald mit Allgewalt auf das weite Meer zurückgeworfen wird, fürchtet den Sturm.

Wer einen Gegenſtand fürchtet, kann denſelben nicht erhaben finden. Seine Exiſtenz als Naturweſen, oder ſein phyſiſches Wohl zieht ſeine ganze Aufmerkſamkeit auf ſich und leitet ihn dadurch von dem Bewußtſeyn ſeiner Freiheit als Intelligenz ab; die Furcht betäubt ihn, ſo daß er die Stimme der Vernunft nicht hört. Er fliehet den Anblick eines Gegenſtandes, der ihm Furcht einjagt. Sollen wir alſo die Natur dynamiſch-erhaben finden, ſo muß ſie uns nicht in der unmittelbaren Empfindung Schmerz verurſachen, ſie muß nicht wirklich unſere Exiſtenz bedrohen, ſondern ſie muß nur in der Vorſtellung Schrecken erregen, furchtbar, nicht Furcht erregend ſeyn. Wir müſſen uns daher, wenn wir eine Wirkung der mächtigen Natur erhaben finden ſollen, in Sicherheit wiſſen. *) —

*) Dieſer Umſtand hat mehrere zu der Meinung veranlaßt, es entſpringe die Luſt an dynamiſch-erhabenen Gegenſtänden der Natur aus der Vergleichung unſers jetzigen Zuſtandes mit dem in welchen wir andere durch die Naturerſcheinung verſetzt ſehen, oder mit dem, in welchem

Digitized by Google

Dieſe Sicherheit muß ſich nicht blos auf unſere perſönliche Exiſtenz, ſondern auch auf das erſtrecken, was wir zu unſerm Wohl rechnen. Der Kaufmann, der im Hafen ſtehend, das Schiff, welches ſein Vermögen enthält, oder auf dem ſein geliebter Sohn aus einem fernen Welttheil wiederkehrt, mit den Wellen kämpfen ſieht, wird ſchwerlich dieſen Anblick erhaben finden.

Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß die Sicherheit in der wir uns wiſſen, nicht von dem Bewußtſeyn unſerer phyſiſchen Ueberlegenheit, durch wirkliche Körperkraft, oder Geſchicklichkeit, oder Verſtand, oder Liſt herrühren darf.

Die Sicherheit, in der wir uns befinden müſſen, wenn wir einen Gegenſtand, der ſeine uns als Sinnenweſen überlegene Kraft äußert, erhaben finden ſoll, kann von doppelter Art ſeyn, äußerliche oder innerliche. Wenn es in unſerer phyſiſchen Gewalt ſteht, dem drohenden Uebel zu entgehen oder wenn in der äußern Lage, worin wir uns befinden, die Macht uns nichts anhaben kann, ſo iſt unſere Sicherheit eine äußere; z. B. wenn jemand aus dem Hafen den ſtürmenden Ocean betrachtet; oder der Wanderer in gehöriger, ſichernder Entfernung kühne, überhängende Felſen erblickt. Die innere Sicherheit beruht auf Vorſtellungen, die nicht aus der Natur genommen ſind, z. B. der religiöſen Vorſtellungen des beſon-

wir uns befinden würden, wenn die Naturerſcheinung ihre Gewalt gegen uns äußerte. Es iſt aber das Gefühl der Luſt am Erhabenen kein Frohſeyn über phyſiſches Wohl (eigentlich über Entgehen des phyſiſchen Uebels), ſondern es trägt den Charakter der Achtung an ſich, welcher auf etwas weit edleres, als den Hang zum phyſiſchen Wohlbefinden, in dem Menſchen hindeutet. Dadurch wird keinesweges geleugnet, daß es nicht Menſchen giebt, die aus Mangel der Cultur ihrer Vernunft bei erhabenen Gegenſtänden nur dies Gefühl der Rührung, welches aus der Vergleichung ihres Zuſtandes der Sicherheit mit dem der Gefahr entſpringt, haben.

Digitized by Google

dern göttlichen Schutzes, oder ſeines Glücks, wie dies letztere bei einem Cäſar, Bonaparte u. ſ. w. ſich fand. Wenn ein Schwärmer auf dem brauſenden, wogenden Meere ſich ſicher wähnt, weil er feſt überzeugt iſt, ſein Schutzengel werde nicht zugeben, daß ihm ein Haar gekrümmt werde, ſo kann er, wo vielleicht alles was ihn umgiebt, mit bleicher Furcht vor dem nahen Tode zittert, den ſtürmenden Wind und das wüthende Meer erhaben finden und ſich daran ergötzen.

Dieſe Macht der Natur, gegen welche unſere Kraft zu widerſtehen als eine unbedeutende Kleinigkeit erſcheint und die uns alſo unſere Ohnmacht als Sinnenweſen fühlbar macht, muß, wenn wir ſie erhaben finden ſollen, zugleich unſere Uebermacht, in Rückſicht einer andern Kraft ſichtbar machen. Dieſe Kraft kann uns nicht als Naturweſen zukommen, denn ſo groß eine Naturkraft auch ſeyn mag, ſo iſt doch allezeit eine Kraft denkbar, die ſie übertrifft und beſiegt. Außer der Naturkraft aber hat der Menſch nur noch die Willenskraft, er iſt ſich ſeiner ſelbſt als frei bewußt, und ein Gebot, was ſich in ſeinem Innern ankündigt, heißt ihm, ſeinen Willen als überlegen jeder äußern Kraft, als unbezwingbar anerkennen. Indem nun der furchtbare Gegenſtand uns unſere Ohnmacht als Sinnenweſen fühlen läßt, werden wir inne, daß wir in uns eine intelligible Kraft haben, gegen welche dieſe Naturkraft, deren Wirkungen wir anſchauen, nichts vermag, durch die Ohnmacht des Naturweſens wird die Stärke der Intelligenz offenbar; dies treibt die Einbildungskraft an, die Macht der Natur immer mehr und mehr zu vergrößern, und alſo uns in unſerer Ohnmacht immer mehr und mehr darzuſtellen, aber eben dadurch wird der Sieg der Intelligenz immer größer. Daraus iſt das wechſelnde Abſtoßen und Anziehen des Gemüths beim Erhabenen erklärlich und die Vernunft, die ſich in dem Bewußtſeyn ihrer Freiheit und Unabhängigkeit gefällt, treibt die Einbildungskraft an, dies Geſchäft im-

Digitized by Google

mer von neuem zu beginnen. — Hieraus folgt ferner, daß diejenigen Vorſtellungen die erhabenſten ſeyn müſſen, bei welchen der äußere Widerſtand als der höchſte vorgeſtellt wird; und dies iſt der Fall, wenn wir uns der Gottheit als wirkender Macht gegenüber ſtellen. Es übertrifft die Vorſtellung, daß ein rechtlicher Mann, mit dem Gefühl der Unſchuld im Buſen vor dem Throne der richtenden Allmacht erſcheint und ruhig ſein Urtheil erwartet, alle andern an Erhabenheit. Seine Kraft mit der Kraft der Gottheit widerſtehend meſſen zu wollen, iſt ungeheure Vermeſſenheit, der Menſch verſchwindet vor ſich ſelbſt bei dieſem Gedanken zu Nichts; aber er iſt ſich keiner Schuld bewußt und die richtende Gottheit kann ihm ihren Beifall nicht verſagen. —

Der Gegenſtand, den wir dynamiſch-erhaben nennen, iſt alſo ſelbſt nicht mit einer alles übertreffenden Kraft ausgerüſtet, (wie ſollte uns auch ein ſolcher gegeben werden können) ſondern er macht in uns ein über alles erhabenes Vermögen, die praktiſche Vernunft, ſichtbar, welches ſchon dadurch erkannt wird, daß im Erhabenen das Merkmal des Maximums ſich findet, welches keinem gegebenen Gegenſtande, ſondern blos Vernunftideen zukommen kann. — Doch wird durchs Dynamiſch-Erhabene keine beſtimmte praktiſche Vernunftidee hervorgerufen, ſondern die praktiſche Vernunft wird ſich ihrer unabhängigen freien Geſetzgebung nur überhaupt bewußt. — Das Dynamiſch-Erhabene giebt uns das Bewußtſeyn unſerer Würde, des Werths unſerer Perſönlichkeit, welche über alles erhaben iſt, und gegen welche nichts, ſelbſt unſere phyſiſche Exiſtenz in Vergleich zu ſtellen iſt. — Dieſe Vorſtellung entzieht uns der Gewalt der Natur und ſtellt unſer moraliſches Seyn, unſere moraliſche Perſönlichkeit gegen dieſelbe in Sicherheit; dieſe Sicherheit iſt nicht material, einzelne Fälle und einen beſtimmten Widerſtand betreffend, ſondern idealiſch, für alle mögliche Fälle und gegen jede noch ſo groß-

Digitized by Google

Macht der Natur. Sie gründet ſich nicht auf Ueberwindung oder Aufhebung drohender Gefahr, ſondern auf Wegräumung der letzten Bedingung, unter der es allein Gefahr für uns geben kann, indem wir den ſinnlichen Theil unſers Weſens, der allein der Gefahr unterworfen iſt, als ein auswärtiges Naturding erkennen, das unſere wahre Perſon, unſer moraliſches Selbſt nicht angeht.

In der Vorſtellung des Dynamiſch = Erhabenen unterſcheiden, wir alſo folgende drei Stücke:

1) einen Gegenſtand als Macht;
2) die Beziehung dieſer Macht auf unſer phyſiſches Widerſtehungsvermögen;
3) eine Beziehung derſelben auf unſere moraliſche Perſon;

und es entſpringt alſo die Vorſtellung des Erhabenen aus der Wirkung dreier aufeinander folgenden Vorſtellungen:

1. eines Gegenſtandes, deſſen Macht phyſiſch auf uns einwirkt;
2. unſerer ſubjektiven phyſiſchen Ohnmacht;
3. unſerer ſubjektiven moraliſchen Uebermacht.

Ueberſicht des Dynamiſch = Erhabenen nach den Titeln der Kategorien.

Qualität. Es beruht auf intenſiver Größe des Gegenſtandes (Kraft), welche als zu groß für unſere Widerſtehungskraft als Naturweſen, aber zu klein für uns als freie Weſen erſcheint, wodurch wir unſern Willen als unabhängig vom Zwange der Natur erkennen. Die Kraft iſt zu groß für den empiriſchen Begriff unſerer Naturkräfte, zu klein für die Idee unſerer freien Willkühr. — Das Gefühl der Achtung, welches beim Dynamiſch=

Erhabenen entſpringt, bezieht ſich nicht auf den Gegenſtand, ſondern auf das in uns entdeckte Vermögen der Freiheit.

Quantität. Wir geben dem Urtheil über das Dynamiſch-Erhabene Allgemeingültigkeit, weil wir mit Recht vorausſetzen, die Eingeſchränktheit der phyſiſchen Kraft und die Unendlichkeit der Freiheit, welche der Gegenſtand offenbart, finde ſich in jedem Menſchen.

Relation. Die Erhabenheit liegt in uns, ſie wird nur durch den Gegenſtand aufgedeckt. — Der Gegenſtand iſt zweckwidrig für unſer Naturvermögen, zweckmäßig für die Vernunft, inſofern dieſe unabhängig von der Natur Geſetze giebt. — Die Beziehung geſchieht auf praktiſche Ideen der Vernunft, als freies Vermögen überhaupt, nicht auf beſtimmte moraliſche Geſetze.

Modalität. Wir erklären das Urtheil über das Dynamiſch-Erhabene als ſubjektiv nothwendig, weil die bei demſelben in Wirkſamkeit geſetzten Vermögen dem Menſchen als Menſchen nothwendig zukommen müſſen.

Vergleichung des Dynamiſch Erhabenen mit dem Mathematiſch-Erhabenen.

Bei beiden werden die Schranken unſerer Sinnlichkeit aufgedeckt, aber eben dadurch die Uneingeſchränktheit der Vernunft offenbar; beide ſind alſo dem Intereſſe der Sinnlichkeit entgegen; beide weiſen auf das Ueberſinnliche im Menſchen hin; beide fordern Ideen, aber nur als möglich überhaupt, nicht beſtimmte zur Erkenntniß taugliche; bei beiden ſind Gefühl der Luſt und Unluſt innig vereinigt, das erſtere hat die Oberhand, aber das letztere geht voraus; bei beiden finden wechſelsweiſe Abſtoßung und Anziehung ſtatt; beide erwecken Achtung, weil wir ein Geſetz in uns entdecken, dem vollkommen Folge zu leiſten, nicht in unſerer Macht

ſteht; beide machen auf ſubjektive Allgemeingültigkeit Anſpruch, ob ſie gleich einzelne Urtheile ſind, weil die Vermögen des Gemüths, welche dabei ins Spiel kommen, bei allen Menſchen mit Recht vorausgeſetzt werden.

Beide aber unterſcheiden ſich in folgenden Stücken voneinander: das Mathematiſch-Erhabene bezieht ſich auf unſere Erkenntnißkräfte, auf unſere Faſſungskraft, das Dynamiſch-Erhabene auf unſern Willen; beim erſtern iſt der Gegenſtand dem Vorſtellungstrieb entgegen, vergrößert aber das Bewußtſeyn der Denkfreiheit; beim andern iſt er dem Naturtriebe der Selbſterhaltung (dem Lebenstriebe) entgegen, erweitert aber das Bewußtſeyn der moraliſchen Perſönlichkeit; das Mathematiſch-Erhabene zieht durch die Größe unſere Aufmerkſamkeit auf ſich und dadurch werden wir zum Apprehendiren vermocht, mit der Apprehenſion aber tritt zugleich der Trieb zur Comprehenſion ein; das Dynamiſch-Erhabene zieht vermittelſt des ſinnlichen Triebes, da unſere phyſiſche Exiſtenz bedroht ſcheint, die Aufmerkſamkeit auf ſich. Das Theoretiſch-Erhabene iſt nicht von ſo ſtarker Wirkung als das Praktiſch-Erhabene, theils weil der Trieb der Selbſterhaltung größer iſt als der Trieb nach Erkenntniß, theils weil unſer Werth als moraliſches Weſen über alles, ſelbſt über uns als erkennendes Weſen erhaben iſt.

In den Fällen, wo das Mathematiſch-Erhabene zugleich dynamiſch-erhaben iſt, wird die Stärke der Wirkung vergrößert. Als Beiſpiele mögen dienen:

Gott dachte ſich ſelbſt, die Geiſterwelt, die ihm getreu blieb
Und den Sünder, das Menſchengeſchlecht. Da ergrimmt er und ſtand itzt
Hoch auf Tabor und hielt den tieferzitternden Erdkreis
Daß er nicht vor ihm vergieng.

Klopſtock.

Digitized by Google

(Der große Eindruck dieſer wirklich ſehr erhabenen Stelle, wird nur durch die der Gottheit unwürdige Darſtellung als eines zornigen Weſens, vermindert.)

Preußens Genius an Friedrich Wilhelm II.
von Schubart.

Zittre nicht an deines Oheims Bilde
Mit den erznen Füßen, mit dem Wodansſchilde
Und dem wetterleuchtenden Geſicht,
Friedrich Wilhelm zittre nicht!

Wenn Dein Oheim an die Sterne ſtreifte,
Wenn er Thaten wie Gebirge häufte,
Wenn er groß im Wetter der Gefahr
Groß in Friedensſäuſeln war.

Wenn er Städte nahm, wie Vogeleier,
Wenn er wärmte ſich am Schlachtenfeuer
Und mit Adlerkrallen krumm und ſcharf
Legionen niederwarf.

Wenn der angeſtaunte Geiſtkoloſſe
Welten wog in ſeinem Königsſchloſſe
Und die Zwietracht und des Neidesbrut
Feſſelte mit Heldenmuth.

Wenn der große königliche Weiſe
Herrſchend ſtand in andrer Weltenkreiſe,
Wenn von ſeinem Genius entzückt
Schöpfergeiſter ſich gebückt.

So betrachte ruhig den Giganten
Schau dem Großen, ſchau dem Allbekannten
Unverwandt ins Sonnenangeſicht
Aber Wilhelm zittre nicht!!

Digitized by Google

So wie mit dem Mathematiſch-Erhabenen das Aeſthetiſch-Große verwandt iſt (bei jenem die Comprehenſion der Einbildungskraft unmöglich, bei dieſem blos ſchwierig iſt, Anſtrengung koſtet); ſo iſt auch mit dem Dynamiſch-Erhabenen das Dynamiſch-Große verwandt. Dynamiſch groß iſt derjenige, welcher das Furchtbare überwindet, erhaben, wer es, auch ſelbſt unterliegend, nicht fürchtet. Hannibal iſt groß, wenn er über die Pyrenaen, durch Gallien und über die Alpen dringt, um die Feinde ſeines Vaterlandes in Italien zu vernichten; Sokrates erhaben, wenn er den Giftbecher wählt, weil er dem Tode nicht durch Verletzung ſeiner Pflicht entgehen will.

So wie aber, wie wir oben angemerkt haben, das Mathematiſch-Große Veranlaſſung zur Vorſtellung des Mathematiſch-Erhabenen geben kann, ſo kann auch die Vorſtellung des Dynamiſch-Großen die Vorſtellung des Dynamiſch-Erhabenen herbei führen.

Fortgeſetzte Vergleichung des Erhabenen mit dem Schönen.

Wir haben ſchon S. 152 das Erhabene mit dem Schönen verglichen, und mehrere Merkmale angegeben, worin beide übereinſtimmen und worin ſie ſich voneinander unterſcheiden; jetzt können wir, nachdem die Urtheile über das Erhabene mehr auseinander geſetzt worden, dieſe Vergleichung noch vollſtändiger machen.

1. Das Schöne gefällt unmittelbar in der Beurtheilung ohne alles Intereſſe, das Erhabene gegen das Intereſſe der Sinne.

2. Das Wohlgefallen am Erhabenen in der Natur iſt nur negativ, am Schönen poſitiv.

3. Das Wohlgefallen am Schönen erzeugt Liebe, am Erhabenen Achtung.

Digitized by Google

4. Das Schöne bereitet uns vor, etwas ohne Intereſſe zu lieben, das Erhabene, es wider unſer ſinnliches Intereſſe hoch zu ſchätzen.

Fernere Betrachtung über das Erhabene und die verſchiedenen Arten deſſelben.

Man könnte dem Aeſthetiſch-Schönen das Aeſthetiſch-Große gegenüberſtellen; wo im Urtheil über das erſtere das Wohlgefallen das durch die Form, im Urtheil über das zweite das Wohlgefallen was durch die Größe des Gegenſtandes hervorgebracht wird, ausgedrückt wird. Dieſem zu Folge zerfällt das Aeſthetiſch-Große in das Aeſthetiſch-Große in engerer Bedeutung und in das Erhabene, eine Eintheilung, welche nach dem Vorhergehenden meinem Leſer keine Schwierigkeit machen wird; das erſtere bezieht ſich auf eine Größe, die die Eingeſchränktheit unſers ſinnlichen Vermögens uns dadurch fühlen läßt, daß ſie daſſelbe anſtrengt; das andere auf eine ſolche, die das Gefühl dieſer Einſchränkung dadurch bewirkt, daß es der Sinnlichkeit unmöglich wird derſelben Meiſter zu werden. — Von der Eintheilung des Aeſthetiſch-Großen und alſo auch des Erhabenen als Unterabtheilung in das Mathematiſche und Dynamiſche iſt zur Genüge geſprochen.

Das Wohlgefallen am Erhabenen iſt entweder rein oder gemiſcht; im letztern Fall geſellen ſich demſelben noch andere Gefühle bei; ſo muß z. B. wenn der Künſtler uns einen erhabenen Gegenſtand darſtellt, die Darſtellung ſchön ſeyn, und ſo wird in dieſem Fall das Wohlgefallen am Erhabenen mit dem am Schönen verbunden; ſo können ſich mit dem Erhabenen moraliſche und religiöſe Gefühle verbinden.

Das Aeſthetiſch-Große (in weiterer Bedeutung, alſo auch das Erhabene) zerfällt in das der Natur und Kunſt. Das Erhabene der Natur kann nun wiederum mathema-

Digitized by Google

tiſch und dynamiſch ſeyn und von beiden war im Vorhergehenden die Rede. Nur beim Erhabenen der Natur findet ein reines Geſchmacksurtheil ſtatt, denn beim Erhabenen der Kunſt kömmt die Beurtheilung des Gegenſtandes nach dem Begriff deſſelben, was er ſeyn ſoll, durch den Verſtand hinzu, es wird alſo dem äſthetiſchen Urtheil ein logiſches vorausgehen müſſen, welches zwar, wie beim Schönen der Kunſt die nothwendige Bedingung des Geſchmacksurtheils, aber doch von ihm weſentlich verſchieden iſt.

Ein Produkt der Kunſt kann zwar mathematiſch-groß, aber nie mathematiſch-erhaben ſeyn, weil es ſonſt den Begriff des Gegenſtandes vernichten, ungeheuer werden würde. Aber dies ſchließt nicht aus, daß ein mathematiſch-großer Gegenſtand der Kunſt nicht die Einbildungskraft anreitzen kann, über alle Grenzen hinaus zu gehen, und ſo alſo mittelbar die Vorſtellung des Erhabenen zu erzeugen.

Man theilt das Erhabene nach dem Gegenſtande, wodurch uns daſſelbe gegeben wird, in das Phyſiſch- und in das Intellectuel-Erhabene. Bei jenem iſt der Gegenſtand ein Gegenſtand des äußern Sinnes und wird blos als Körper, bei dieſem wird der Gegenſtand als Gegenſtand des innern Sinnes, und zwar als Intelligenz betrachtet. Die unüberſehbare Fläche des Oceans iſt phyſiſch-mathematiſch-erhaben; Felſen, die den Einſturz drohen, Erdbeben, heftige Gewitter u. ſ. w. ſind phyſiſch-dynamiſch-erhaben. Intellectuel-erhaben iſt Hannibal, der ſich mit ſeinem Heere und ſeinen Elephanten den Weg über unwegſame, himmelhohe Gebirge bahnt; Marquis Poſa, der ſein Leben opfert, um ſeinem Vaterlande die Freiheit zu verſchaffen. Das Intellectuel-Erhabene iſt wiederum von doppelter Art, das des Geiſtes und das der Sittlichkeit; das letztere kann man das Moraliſch-Erhabene nennen. Das vorhin angeführte Beiſpiel des Hannibal dient auch als Beiſpiel der Geiſtesgröße, wenn Regulus dem ſichern Tode entgegengeht, um ſein Wort

zu halten, ſo iſt ſeine Handlung moraliſch-erhaben. Daß das Intellectuel-Erhabene jederzeit dynamiſch, nie mathematiſch-erhaben ſeyn kann, iſt in die Augen fallend.

Was wir aber vom Erhabenen dargethan haben, betraf das Extenſiv- und Intenſiv-Erhabene der Körperwelt; — wir haben alſo jetzt nur noch das nachzuholen, was das Intellectuel-Erhabene betrifft. Das Intellectuel-Erhabene (und was von dieſem gilt, gilt auch mit den nöthigen, von ſelbſt ſich ergebenden, Abänderungen vom Intellectuel-Großen) muß uns, wenn es Gegenſtand eines äſthetiſchen Urtheils ſeyn ſoll, in der Anſchauung gegeben werden; und die Größenſchätzung der Kraft muß äſthetiſch, nicht logiſch ſeyn. Der Gegenſtand des Erhabenen und Größe des Geiſtes ſind die Seelenkräfte, inſofern dieſe als Naturgaben und als wirkende Urſachen in der Sinnenwelt ohne Beziehung auf moraliſchen Werth betrachtet werden; dahin gehört Stärke des Verſtandes, das Tiefeindringende der Vernunft, Gegenwart des Geiſtes, Umfang der Erkenntniß, Klugheit u. ſ. w. Menſchen die ſolche Eigenſchaften beſitzen, nennen wir groß, die Eigenſchaften ſelbſt aber müſſen uns in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt dargeſtellt werden; der Maaßſtab mit dem wir ſie vergleichen, ſind unſere eigenen Seelenkräfte. So erſcheint uns Hannibal groß wegen des Muths, mit dem er alle Hinderniſſe beſiegt, um Carthagos fürchterlichſten Feind in ſeinem eigenen Gebiet zu beſiegen, Fabius der Zauderer wegen ſeiner unerſchütterlichen Kaltblütigkeit, mit der er allen Bemühungen des Feindes ihn zu einer Schlacht zu bewegen, widerſteht und der durch ſeine Beharrlichkeit Rom rettet; wir finden Wohlgefallen an der Standhaftigkeit, die Karl XII. und Friedrich der Große im Unglück beweiſen; groß erſcheint uns Copernicus, wenn er den kühnen Gedanken faßt, die Erde bewege ſich um die Sonne, um dadurch mannigfaltige Erſcheinungen am Himmel zu erklären; Newtons Geiſt, der aus zwei Kräften die Bewegung der

Planeten erklärt; Kants Scharfblick, der in die tiefſten Geheimniſſe der Erkenntniſſe und des menſchlichen Herzens dringt. Zu dem Intellectuel=Großen gehören die Werke der Menſchen, bei welchen große phyſiſche Kräfte der Natur zu beſiegen waren, oder welche dieſen Kräften Trotz bieten; die ägyptiſchen Pyramiden, die Waſſerleitungen der Römer, die Peterskirche in Rom, die Blitzableiter u. ſ. w. — Auch hier gilt, was wir oben geſagt haben, daß das Erhabene ſelbſt nicht unmittelbar gegeben werden kann, daß aber die äſthetiſche Größe des Gegenſtandes in uns ein Gefühl des Ueberſinnlichen der Vernunft, dadurch, daß dieſ: zu Ideen veranlaßt wird, erzeugt. Wir fühlen allerdings, daß wir an intellectueller Größe dem gegebenen Gegenſtand nachſtehen; nicht ſo muthig als Hannibal, ſo beharrlich als Fabius, ſo ſtandhaft als Karl XII. und Friedrich II., ſo hellſehend als Copernicus, ſo tiefeindringend als Newton, ſo ſcharfſinnig als Kant ſind, aber wir werden auch zugleich inne, daß von allen dieſen Kräften, ſo groß ſie auch an ſich ſind, keine die Idee erreicht, welche die Vernunft davon aufſtellt, daß die Menſchheit in der Idee unendlich größer iſt, als was der einzelne darſtellt; und ſo führt uns oft das Intellectuel=Große zum Erhabenen.

Wenn aber gleich unſer Urtheil über das Intellectuel=Große und Erhabene auf Allgemeingültigkeit Anſpruch macht, welches die Form deſſelben beweiſt, ſo läßt ſich doch zum voraus vermuthen, daß nur wenige im Stande ſeyn werden, ein ſolches Urtheil zu fällen, man muß dem Geiſte ähnlich ſeyn, den man bewundern ſoll:

Du gleichſt dem Geiſt, den Du begreiſt.

Goethe.

Das Moraliſch=Erhabene beruht auf der Kraft der moraliſchen Geſinnung und nimmt unter allen Arten des Erhabenen die erſte Stelle ein, weil die Sittlichkeit vor allem andern den unbeſtrittenen Vorzug verdient, ja ihr nichts an die Seite geſetzt und mit ihr verglichen werden

kann: ſie allein hat abſoluten Werth oder Würde. — Wenn wir alſo ſehen, daß die ſittliche Geſinnung einer mächtigen Kraft der Sinnlichkeit Widerſtand leiſtet, oder ſie wohl gar beſiegt; ſo kann es ſich wohl fügen, daß wir uns ſelbſt ſagen müſſen, wir hätten dieſen Sieg nicht davon getragen, aber es ſpricht auch eine heilige Stimme in unſerer Bruſt, wir hätten ihn davon tragen ſollen.

Alles das wird moraliſch = erhaben genannt, was moraliſche Ideen in uns erweckt; der Menſch wird ſich dadurch ſeines Werths als freies Weſen und ſeiner Unabhängigkeit von der Sinnenwelt bewußt, ob er gleich dabei uch ſeiner Gebrechlichkeit inne wird. Als Beiſpiele des Moraliſch = Großen nenne ich: Cäſars Ausſpruch: Cinna laß uns Freunde ſeyn; Marquis Poſas Unterredung mit dem ſtolzen despotiſchen Philipp über Menſchenglück und Menſchenwerth; Huß auf dem Scheiterhaufen u. ſ. w. Zu dem Moraliſch = Erhabenen eignen ſich vorzüglich die Gegenſtände der Religion, der Glaube an eine heilige, gütige, gerechte Gottheit, an eine weiſe Weltregierung, an die Unſterblichkeit der Seele; ſie ſind Erzeugungen der freien geſetzgebenden Vernunft, ihr Triumph im Gebiete der Vorſtellungen, ihr Beglaubigungsbrief eines höhern Urſprungs und eines über die Sinnlichkeit erhabenen Adels. In ihrer Reinheit dargeſtellt iſt die Religion als eine Tochter der Vernunft Seelenerhebend, ſie erfüllt die Bruſt des Menſchen mit dem Gefühl ſeines wahren Werths und treibt ihn an, an ſich und außer ſich das Gute zu mehren und erhebt ihn über das Schickſal — aber der Baſtard, aus ſinnlichem Triebe und Heuchelei erzeugt, der auch ihren heiligen Namen ſich aneignet, iſt der Zerſtörer alles Edlen und ein Fluch für die Menſchheit.

Man kann endlich das Erhabene nach Verſchiedenheit des Verhältniſſes, in welches unſere Sinnlichkeit bei Betrachtung deſſelben verſetzt wird, in das Kontemplativ = und in das Pathetiſch = Erhabene eintheilen. Bei

Digitized by Google

dem Kontemplativ = Erhabenen erkennen wir die Zweckwidrigkeit und Zweckmäßigkeit des Gegenſtandes ſeiner Größe halber durch bloße Reflection über denſelben; wir beziehen ihn auf unſere Sinnlichkeit, wodurch wir unſere Ohnmacht, und auf unſere Vernunft, wodurch wir unſere Uebermacht inne werden. — Bei dem Pathetiſch-Erhabenen erkennen wir die Zweckwidrigkeit des Gegenſtandes, und unſere Ohnmacht nicht durch Beziehung und Reflection über den Gegenſtand, ſondern das Gefühl unſerer Ohnmacht wird uns unmittelbar gegeben, unſere Uebermacht hingegen wird nur durch Beziehung erkannt.

Alles Mathematiſch = Erhabene iſt als ſolches kontemplativ, es betrifft blos die Vorſtellung des Gegenſtandes, nicht den Gegenſtand ſelbſt; er wird nicht als ein auf uns wirkendes Objekt betrachtet, ſondern wir reflectiren nur über ſeine Vorſtellung zum Behuf einer möglichen Erkenntniß. Das Dynamiſch = Erhabene aber kann ſowohl kontemplativ, als pathetiſch ſeyn. Bei dem Kontemplativ = Dynamiſch = Erhabenen wird der Gegenſtand zwar als phyſiſche Gewalt, aber nur als mögliche Urſach einer widrigen Einwirkung auf uns als Naturweſen, als mögliche Urſach eines Leidens vorgeſtellt, und dadurch die Vorſtellung unſerer Uebermacht als intelligible Weſen erweckt. Wie erkennen die Furchtbarkeit des Gegenſtandes nur dadurch, daß wir ihn vermittelſt der Einbildungskraft auf unſern phyſiſchen Zuſtand, in ſo fern wir Widerſtand leiſten wollen, beziehen. Dahin gehören das Toben des Sturmwindes, das Brauſen des Meeres, überhängende Felſen, die Schnelligkeit mit der die Erde ſich um die Sonne wälzt u. ſ. w. Auch hier ſind zwei Fälle zu unterſcheiden: entweder iſt der Gegenſtand wirklich an ſich furchtbar, wir brauchen in die Vorſtellung deſſelben nichts hineinzulegen, ſondern uns blos vorzuſtellen, daß wir demſelben Widerſtand leiſten wollen, dies iſt der Fall bei allen ſo eben angeführten Beiſpielen; oder der Gegenſtand iſt an ſich gleichgültig und die

Digitized by Google

Phantaſie erſchafft ſubjektiv das Furchtbare; dies findet vorzüglich bei dem Außerordentlichen und Unbeſtimmten ſtatt. Zu Beiſpielen dienen: eine tiefe Stille, eine große Leere, eine ſtarke Finſterniß, eine plötzliche Erleuchtung, das Geheimnißvolle in den Myſterien u. ſ. w. — Ein Gegenſtand, der uns bekannt iſt, deſſen Macht können wir ſchätzen, und alſo beſtimmen, ob und wie wir ihm widerſtehen können, bei einem unbekannten ungewöhnlichen Gegenſtand iſt dies nicht der Fall, unſere Phantaſie wird aufgeregt, es wird ihr ein weiter Spielraum eröffnet, und der Erhaltungstrieb äußert ſich und erregt Beſorgniß. Jupiter, ruft der tapfre Ajax im Dunkel der Schlacht aus, befreie die Griechen von dieſer Finſterniß; laß es Tag werden, laß dieſe Augen ſehen und dann, wenn du willſt, laß mich im Lichte fallen. — Dies letztere Erhabene findet ſich vorzüglich in der rohen Kindheit der Natur, wo der Erhaltungstrieb am ſtärkſten und geſchäftigſten wirkt, wo der Menſch die ihn umgebende Welt am wenigſten kennt und wo die Phantaſie am Thätigſten ſich zeigt.

Ein unermeßner Bau im ſchwarzen Flor der Nacht
Nächſt um ihn her mit mattem Strahl beſchienen,
Ein ſtreitendes Geſtaltenheer
Die ſeinen Sinn in Sklavenbanden hielten
Und ungeſellig, rauh wie er
Mit tauſend Kräften auf ihn zielten,
So ſtand die Schöpfung vor dem Wilden.

Schiller in den Künſtlern.

Bei dem Pathetiſch-Erhabenen äußert der Gegenſtand wirklich feindlich ſeine Macht; es ſteht unſerer Einbildungskraft nicht mehr frei, den Gegenſtand auf den Erhaltungstrieb zu beziehen, ſondern ſie muß dies thun; ſie wird durch den Gegenſtand (objektiv) dazu genöthigt. Nun haben wir oben gezeigt, daß der Gegenſtand, den wir für dynamiſch-erhaben erklären ſollen, uns nicht wirklich ſelbſt in Gefahr bringen, uns in Leiden verſetzen

muß, denn ſonſt würden wir außer Stand geſetzt, ein Geſchmacksurtheil zu fällen, weil wir nicht fähig wären, über unſern Zuſtand zu reflectiren, welches doch zur Hervorbringung eines ſolchen Urtheils nothwendig erforderlich iſt. Das Leiden kann uns alſo nicht unmittelbar, ſondern es muß uns mittelbar gegeben werden; dies geſchieht dadurch, daß der Gegenſtand an einem Weſen unſerer Art Leiden hervorbringt, deſſen Anſchauung in uns den Zuſtand des Mitgefühls erweckt, wir müſſen nicht ſelbſt, ſondern nur ſympathetiſch leiden. Dieſes Mitleiden *) ſteht nicht in unſerer Gewalt, es iſt nicht wie beim Kontemplativ-Erhabenen die Wirkung unſerer freien Willkühr, ſondern unſere Natur zwingt uns dazu. Zum Pathetiſch-Erhabenen gehören die Gruppen des Laokoon und der Niobe, Maria Stuart im Schillerſchen Trauerſpiel, König Lear, Macbeth von Shakeſpear, der ecce homo von Guido Reni in der Dresdner Bildergallerie, u. ſ. w.

Die Möglichkeit des Mitleidens beruht auf der Wahrnehmung oder Vorausſetzung einer Aehnlichkeit zwiſchen uns und dem leidenden Gegenſtand; daher wird dies Gefühl um ſo größer, je größer die Aehnlichkeit zwiſchen uns und dem leidenden Gegenſtand iſt; uns rührt bei übrigens gleichen Umſtänden das Leiden eines Menſchen mehr als das Leiden eines Thiers. **) Das Mitleiden

*) Der Ausdruck Mitleiden wird hier in weiterer Bedeutung genommen, als man ihn im gemeinen Leben braucht, wir verſtehen darunter jedes Mitempfinden eines traurigen Gefühls in dem ein anderer ſich befindet, Furcht, Schrecken, Angſt, Verzweiflung, Entrüſtung u. ſ. w.

**) Ich habe mit Vorbedacht hinzugefügt „bei übrigens gleichen Umſtänden," durch dieſen Zuſatz wird der Einwurf beantwortet, daß der Mann mehr Antheil an dem Leiden eines Weibes als an dem eines Mannes nimmt, obgleich der Mann ihm mehr ähnlich iſt, es finden ſich nämlich hier nicht gleiche Umſtände, denn das zarte Weib muß das Unglück tiefer fühlen als der härtere Mann.

Digitized by Google

aber darf, wenn es der Grund eines Geſchmacksurtheils über das Erhabene werden ſoll, nie bis zum Affekt ſteigen, nie in Selbſtleiden übergehen, ſo daß wir uns mit dem eigentlich Leidenden verwechſeln; ein Satz der ſich aus dem Vorhergehenden zur Genüge ergiebt.

Leiden kann immer nur an Weſen, in ſo fern ſie den Kräften der Natur unterworfen ſind, an Naturweſen, ausgedrückt werden. — Soll nun ein Gegenſtand pathetiſch-erhaben ſeyn, ſo muß er erſtlich als Naturweſen im Zuſtand des Leidens dargeſtellt werden, um Mitleiden in uns zu erregen, dadurch wird er pathetiſch; zweitens muß er das Gefühl unſerer innern Freiheit, unſerer Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit in uns hervorrufen; dadurch wird er erhaben.

Das Leiden des Gegenſtandes muß alſo ſo dargeſtellt werden, daß es uns zum Mitleiden bewegt; es darf daher weder zu ſtark, noch zu ſchwach ſich äußern. Erregt der Gegenſtand ein zu ſtarkes Gefühl in uns, ſo werden wir in einen Zuſtand verſetzt, der uns zu einem Geſchmacksurtheil unfähig macht, wir müſſen uns beim Mitleiden noch immer unſerer innern Freiheit bewußt bleiben; dies geſchieht nur dann, wenn entweder das Leiden bloße Illuſion und Erdichtung iſt, oder wenn es auch in der Wirklichkeit ſtatt gefunden hat, es nicht unmittelbar durch den Sinn, ſondern durch die Einbildungskraft dargeſtellt wird; auch hier hat die Stärke der Darſtellung ihre Grenze; wenn Iffland (für den ich ſonſt als Künſtler hohe Achtung hege) in einem ſeiner Schauſpiele einen Menſchen mehrere Akte hindurch am Gewiſſen ſterben läßt, ſo wenden wir am Ende das Auge von der Bühne. Ueberhaupt iſt es wohl nicht zu verkennen, daß mehrere unſerer neuen Dichter, um uns zu rühren, unſer Herz zerfleiſchen; daß auch dieſe ihr Publikum finden, kömmt von der Schlaffheit unſerer Zeitgenoſſen her, für die ein wollüſtiger Erguß in Thränen das höchſte iſt, was ſie von einem Kunſtwerk fordern. — Iſt hingegen

Digitized by Google

das in uns hervorgebrachte Gefühl des Mitleidens zu gering, ſo bleiben wir kalt.

Sollen wir zum Mitleiden bewogen werden, ſo müſſen wir den Gegenſtand als wirklich leidend erkennen; und es darf ſich daher an demſelben nichts finden, was dieſe Ueberzeugung ſtörte, dahin gehört: froſtige Deklamation, ſtreng von dem Leidenden beobachtete Decenz, ſo daß wir in ihm nicht einen Gegenſtand der Natur, ſondern ein Produkt der Kunſt erblicken; auch muß er nicht unaufhörlich weinen und wehklagen, weil wir wiſſen, daß die Natur ſich auf dieſem Wege ſelbſt Erleichterung ſchafft.

Aber nicht die bloße Darſtellung des Leidens an einem Gegenſtande, das uns zum Mitleiden fortreißt, iſt ſchon zum Pathetiſch-Erhabenen hinreichend, durch ſie würden wir nur die Schwäche in uns dargeſtellt fühlen, ſondern es muß auch der Gegenſtand das Gefühl unſerer innern Freiheit in uns hervorrufen; dies geſchieht nun dadurch, daß wir wahrnehmen, der Leidende behält ſeine Selbſtſtändigkeit im Schmerz, bei ſeinem Leiden als Naturweſen (Thier) äußert ſich die Freiheit ſeiner Perſon (als Intelligenz). Das Leiden beſiegt ihn nicht, er beſiegt das Leiden; es kann zwar ſeine phyſiſche Exiſtenz zerſtören, aber ſeine Perſönlichkeit nicht vernichten; es kann die Naturkraft ihn als Naturweſen vernichten, denn in ſo fern iſt er ihr unterthan, aber ſie kann ſeinen Willen nicht beugen, denn dadurch iſt er trotz aller ihrer Macht, über ſie unendlich erhaben. Eliſabeth tödtet Maria Stuarts Körper, ihren Geiſt ſchlägt ſie nicht in Feſſeln.

Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß das Pathetiſch-Erhabene nur an Menſchen oder Menſchenähnlichen Weſen dargeſtellt werden kann; (hieraus folgt, daß nicht alle ſchönen Künſte pathetiſch-erhabene Gegenſtände darſtellen können; dies iſt z. B. der Baukunſt nicht möglich) der pathetiſch-erhabene Gegenſtand muß einerſeits ein endliches, abhängiges und mit Gefühl begabtes We-

Digitized by Google

ſen ſeyn, er muß Empfänglichkeit für Leiden haben, auf der andern Seite aber muß er auch Freiheit des Willens beſitzen, ſelbſtſtändig, eine moraliſche Perſon ſeyn. Die Gottheit, die Engel (die Unſterblichen, die Reinen, die nicht fühlen, die nicht weinen) ſind, wenn man ihnen die Empfänglichkeit für Leiden abſpricht, keine pathetiſch-, ſondern blos kontemplativ-erhabene Gegenſtände; will der Dichter die Götter, Engel, Teufel, oder andere höhere Geiſter pathetiſch-erhaben darſtellen, ſo muß er ſie vermenſchlichen, ihnen menſchliche Gefühle beilegen. Umgekehrt ſind fühlende Weſen, die keine Perſönlichkeit beſitzen, in ſo fern wir ſie im Leiden erblicken, zwar Gegenſtände der Rührung, aber nicht pathetiſch-erhaben.

Hierbei aber müſſen wir doch bemerken, daß wenn wir fordern, daß der pathetiſch-erhabene Gegenſtand ſich als freie Intelligenz äußern ſoll, wir dadurch nicht ſagen wollen, als müſſe der Gegenſtand ſich moraliſch-handelnd zeigen; bei der moraliſchen Beurtheilung der Handlung vergleichen wir ſie mit einem beſtimmten Sittengeſetze, die Beurtheilung iſt alſo alsdann nicht blos äſthetiſch, ſondern logiſch; zum äſthetiſchen Urtheil über das Pathetiſch-Erhabene iſt blos erforderlich, daß wir erkennen, der Gegenſtand äußere freien Willen; es muß uns in ihm ein Vermögen offenbar werden, welches der Gewalt der Natur widerſtehen und ſie beſiegen kann; welche Richtung dieſe intelligible Kraft hat, kömmt hier nicht in Betracht, wenn ſie gleich zur moraliſchen Beurtheilung weſentlich gehört. — Macbeth, Richard, Wallenſtein u. ſ. w. ſind pathetiſch-erhabene Gegenſtände, ob wir gleich ihre Handlungen in Rückſicht auf ſittlichen Werth nicht billigen können. Bei der äſthetiſchen Beurtheilung werden wir auf eine Kraft (Freiheit der Willkühr) hingewieſen, die wir in uns gleichfalls antreffen und deren Unendlichkeit wir uns bewußt ſind. — Es muß daher in der Anſchauung des Pathetiſch-Erhabenen etwas ſich finden, was wir als Produkt des freien Willens zu betrachten

haben, und wodurch der Gegenſtand ſeine Unabhängigkeit von der Natur beweiſt; er muß der Natur widerſtehen, das Leiden bekämpfen, ſo wird grade durch das Leiden ſeine Freiheit offenbar, die Selbſtſtändigkeit ſeines Geiſtes zeigt ſich durch den Zuſtand des Leidens; beide ſind innig zuſammenverbunde.. und darum ſind die im Erhabenen ſich findenden Gefühle von Unluſt und Luſt gleichfalls innig verknüpft. —

Wir können aber die Selbſtſtändigkeit des Gegenſtandes nicht unmittelbar erkennen, denn ſie gehört zu ſeinem Innern, was dem äußern Sinne nie gegeben werden kann, ſondern wir müſſen vermittelſt Anſchauungen des äußern Sinnes darauf ſchließen; es müſſen alſo an dem leidenden Gegenſtande Erſcheinungen ſichtbar werden, welche nicht durch die Natur (Inſtinct) gewirkt ſind. — Wenn Epaminondas ſich weigert den Wurfſpieß aus der Wunde ziehen zu laſſen, ſo gewaltig er auch leidet, um die Nachricht von dem Ausgang der Schlacht vor ſeinem Tode noch zu erhalten, ſo weißt uns dieſe Erſcheinung auf ſeine intelligible Kraft hin; — wenn Leonidas mit ſeinen Getreuen dem ſichern Tode bei Vertheidigung der engen Päſſe von Thermopylä entgegen geht, um Griechenlands Feind aufzuhalten, ſo erkennen wir darin die Macht ſeines Willens; Laokoon, ſelbſt ein Opfer der ſcheußlichen Schlangen, vergißt ſein eigenes Leiden und iſt nur mit dem beſchäftigt, was ſeine Kinder betrifft. In der Braut von Meſſina erſcheinet Don Cäſar als ein Gegenſtand des Pathetiſch-Erhabenen, indem er die Strafe des Brudermords an ſich ſelbſt vollzieht. Auf Erden iſt niemand der ihn richten kann, ſagt er ſelbſt, er muß alſo allein an ſich Gerechtigkeit üben. Die Bitten ſeiner Freunde, das Flehen ſeiner Mutter, die innige Anhänglichkeit an ſeine Schweſter, die neu erwachte Liebe zum Leben, nichts kann ihn zurückhalten, ſich ſelbſt der Gerechtigkeit zum Opfer darzubringen und ſeine Blutſchuld durch ſein Blut zu verſöhnen.

Digitized by Google

Dieſe Erſcheinungen, welche die Selbſtſtändigkeit des Geiſtes offenbaren, ſind von doppelter Art: entweder negativ, wenn die Natur die Freiheit des Menſchen nicht beſiegt, oder poſitiv, wenn die Freiheit die Natur beſiegt; das erſtere nennt Schiller das Erhabene der Faſſung, das Andere das Erhabene der Handlung. Beim Erhabenen der Faſſung wird das Leiden gegeben, es entſpringt nicht aus dem Willen, aber es kann auch den Willen nicht beugen. Beiſpiele des Erhabenen der Faſſung ſind: Satan, der in Miltons verlohrnem Paradies im erſten Buch die Hölle ſo anredet: „Schrecken ich grüſſe Euch und dich unterirdiſche Welt und dich tiefſte Hölle. Nimm auf deinen neuen Gaſt. Er kommt zu dir mit einem Gemüthe, das weder Zeit noch Ort umſtalten ſoll. In ſeinem Gemüthe wohnt er. Das wird ihm in der Hölle ſelbſt einen Himmel erſchaffen. Hier endlich ſind wir frei.“ — Bailly befand ſich auf dem Blutgerüſt und wollte ſeinen Kopf der Guillotine darbieten, als man ſeine Hinrichtung deshalb verzögern mußte, weil das Seil an der Todesmaſchine geriſſen war. Der große, unglückliche Mann, war dem Spotte ſeiner Gegner deſto länger ausgeſetzt, auch der häufig fallende kalte Regen geſellte ſich zu ſeinem Ungemach. — Es trat jemand zu ihm und fragte ihn hämiſch: Du zitterſt, Bailly? Vor Kälte, antwortete er gelaſſen. — In Racines Athalia in der erſten Scene des erſten Akts antwortet der Hohepriеſter Joad dem Abner, der ihn auf ſeine gefahrvolle Lage aufmerkſam macht. Je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte. Beim Erhabenen der Handlung entſpringt das Leiden aus der freien Willkühr; und hier ſind zwei Fälle zu unterſcheiden, entweder übernimmt man andere Zwecke wegen des Leidens freiwillig, oder das Leiden entſpringt aus dem moraliſchen Weſen des Menſchen. Epaminondas, Leonidas in den vorhin angeführten Beiſpielen, Regulus, der freiwillig nach Carthago zurückkehrt, wo ein gewiſſer Tod ſeiner wartet,

Codrus, der ſich fürs Vaterland opfert, Iphigenia in Aulis u. ſ. w., dienen zur Erläuterung des erſten Falls. Da ich S. 36. aus der Iphigenia in Aulis des Euripides, die Stelle angeführt habe, wo in der Iphigenia der Lebenstrieb ſo gewaltig ſpricht, und ſie alles aufbietet, um den Vater zu bewegen, ſie nicht zu opfern, ſo will ich hier die Stelle noch anführen, wo ſie aus freier Wahl dem Tode ſich weiht; dort ſprach die Natur aus ihr, hier die Griechin. — Achill will Iphigenien vom Tode retten, er widerſetzt ſich ihrer Opferung, aber alle Griechen fordern ſie laut, doch iſt er geſonnen ſein an Clytemneſtra und Iphigenia gegebenes Wort, ſelbſt wenn er umkommen müßte, zu halten; darauf ſpricht Iphigenia:

— — — — — Höre
Mich an, geliebte Mutter. Hört mich beide.
Was tobſt Du gegen den Gemahl? Kein Menſch
Muß das Unmögliche erzwingen wollen.
Das größte Lob gebührt dem wohlgemeinten,
Dem ſchönen Eifer dieſes fremden Freundes,
Du aber, Mutter, lade nicht vergeblich
Der Griechen Zorn auf Dich und ſtürze mir
Den großmuthsvollen Mann nicht ins Verderben.
Vernimm jetzt, was ein ruhig Ueberlegen
Mir in die Seele gab. Ich bin entſchloſſen
Zu ſterben, — aber ohne Widerwillen
Aus eigner Wahl und ehrenvoll zu ſterben!
Hör meine Gründe an und richte ſelbſt.
Das ganze große Griechenland hat jetzt
Die Augen auf mich Einzige gerichtet.
Ich mache ſeine Flotte frei — durch mich
Wird Phrygien erobert. Wenn fortan
Kein griechiſch Weib mehr zittern darf, gewaltſam
Aus Hellas ſeel'gem Boden weggeſchleppt
Zu werden von Barbaren, die nunmehr
Für Paris Frevelthat ſo fürchterlich
Bezahlen müſſen — aller Ruhm davon

Digitized by Google

Wird mein ſeyn, Mutter. Sterbend ſchütz ich ſie.
Ich werde Griechenland errettet haben,
Und ewig ſelig wird mein Name ſtrahlen.
Wozu das Leben auch ſo ängſtlich lieben?
Nicht dir allein — Du haſt mich allen Griechen
Gemeinſchaftlich gebohren. — Sieh' dort. Sieh'
Die Tauſende, die ihre Schilde ſchwenken,
Dort andre Tauſende des Ruders kundig,
Entbrannt von edlem Eifer kommen ſie,
Die Schmach des Vaterlandes zu rächen, gegen
Den Feind durch tapfre Kriegesthat zu glänzen,
Zu ſterben für das Vaterland. Dies alles
Macht ich zu nichte, ich ein einzigs Leben?
Wo, Mutter, wäre das gerecht? was kannſt
Du hierauf ſagen? — Und alsdann —
(ſich gegen Achilles wendend)
Soll dieſer es
Mit allen Griechen eines Weibes wegen
Aufnehmen und zu Gründe gehn? Nein doch!
Das darf nicht ſeyn! Der einz'ge Menſch verdient
Das Leben mehr als hunderttauſend Weiber.
Und will Diana dieſen Leib, werd' ich
Die Sterbliche, der Göttin widerſtreben?
Umſonſt! ich gebe Griechenland mein Blut;
Man opfre mich, man ſchleiſe Trojas Veſte.
Das ſoll mein Denkmal ſeyn auf ew'ge Tage,
Das ſei mir Hochzeit, Kind, Unſterblichkeit!
So will's die Ordnung und ſo ſei's. Es herrſch
Der Grieche und es diene der Barbar!
Denn der iſt Knecht und jener frei gebohren.

Chor.

Dein großes Herz zeigſt Du — doch grauſam iſt
Dein Schickſal und ein hartes Urtheil ſprach Diana.

Digitized by Google

Achilles.

Wie glücklich machte mich der Gott, der Dich
Mir geben wollte, Tochter Agamemnons!
Glückſel'ges Griechenland, ſo ſchön errettet!
Glückſelig Du, durch ein ſo großes Opfer
Geehrt! Wie edel haſt Du geſprochen,
Wie Deines Vaterlandes werth! Der ſtarken
Nothwendigkeit willſt Du nicht widerſtreben.
Was einmal ſeyn muß, muß vortrefflich ſeyn.
Je mehr dies ſchöne Herz ſich mir entfaltet,
Ach deſto feuriger lebt's in mir auf
Dich als Gemalin in mein Haus zu führen.
O ſinn' ihm nach. So gern thät' ich Dir Liebes
Und führte Dich als Braut in meine Wohnung.
Kann ich im Kampfe mit den Griechen Dich
Nicht retten — — o, beim Leben meiner Mutter
Es wird mir ſchrecklich ſeyn. Erwägs genau.
Es iſt nichts kleines um das Sterben.

Iphigenia.

Meinen
Entſchluß bringt kein Beweggrund mehr zum Wanken,
Mag Tyndars Tochter, herrlich vor uns allen,
Durch ihre Schönheit Männer gegen Männer
Im blut'gen Kampf bewaffnen — meinetwegen
Sollſt Du nicht ſterben, Fremdling. Meinetwegen
Soll niemand durch Dich ſterben! Ich vermags
Mein Vaterland zu retten. Laß mich's immer.

Das Leiden kann endlich nicht aus der phyſiſchen Natur, ſondern aus dem moraliſchen Weſen entſpringen; aber es wird nicht freiwillig übernommen, ſondern es wird durch das geſetzgebende Vermögen der Vernunft auferlegt; hier erſcheint das Pflichtgebot als Macht und das Leiden iſt Wirkung. Die Erhabenheit des Gegenſtandes

Digitized by Google

beruht ſodann nicht auf ſeinem moraliſchen Werth, ſondern auf der anſchaulichen Darſtellung der Kraft des Sittengeſetzes. — Dies findet ſtatt, wenn wir ſehen, daß jemand durch das Bewußtſeyn ſeiner Schuld elend gemacht wird; auch hier muß das Leiden nicht ſo dargeſtellt werden, daß der Affekt in den wir verſetzt werden, uns hindert, auf die Erhabenheit unſerer praktiſchen Vernunft zu achten. Beiſpiele der Art ſind: Don Ceſar in der Braut von Meſſina, und wir fühlen die Wahrheit des Ausſpruchs, womit das Stück ſchließt,

„Das Leben iſt der Güter höchſtes nicht,
Der Uebel größtes aber iſt die Schuld."

Ferner das Gewiſſen von Iffland; Oreſt, Oedip, u. ſ. w., im griechiſchen Trauerſpiel; Macbeth; Entzückung des las Caſas in Engels Philoſophen für die Welt.

„Aber noch ſtand der Greis, den Blick zur Wolke geſenkt und trüben, denkenden Ernſt auf der Stirn: denn ihm preßte das Herz jener unſelige Rathſchlag, womit er einſt, in unbedachter Verzweiflung, um das eine Volk zu erleichtern, das andere erdrückte; alle Gedanken ſeiner Seele ſchweiften umher am Gambia und am Senegal, bis tief ins Innerſte jenes Welttheils, wo verrätheriſcher ewiger Krieg den Barbaren Europens Myriaden auf Myriaden in ihre Ketten liefert. Und ſie kam endlich, nach unzähligen beſſern, dieſe gefürchtete That, ſchwarz und ſcheußlich in ihren Folgen wie eine Unthat der Hölle, und reicher an Blut und an Thränen, als ſie je der reumüthige Greis in der finſterſten ſeiner Nächte träumte. Aller Gräuel der Bosheit und alle Wehklage der Unſchuld war im Andenken vor Gott, aller unſägliche, undenkbare, unendliche Jammer im Mutterlande, auf dem Meer, auf den Inſeln; alles Hinſinken der erſterbenden Kraft und alle Geiſelhiebe ſtatt Erquickung und Schlummers; alles Wimmern der ſich ſträubenden Todesangſt, und

Digitized by Google

alle Stille der dahingegebenen Verzweiflung. Das Caſas ſtand als ſollte ihn das Entſetzen vernichten. Er dachte jetzt nicht den Heiligen, den Gerechten, vor dem keine Finſterniß deckt und kein Flügel des Lichts ſichert; voll des innigſten, tiefſten Erbarmens dacht' er nur das endloſe Elend aller dieſer Tauſende, ſeiner Brüder. — Da der Engel ihn ſah, wie die Reue mit allen ihren Nattern ihm an die Seele fiel, und wie er das Kleinod ſeiner Natur, die Unſterblichkeit, hätte geben mögen, um ſeine Schuld zu vertilgen, da entfloß auch ihm eine Thräne.“ —

Zur leichtern Ueberſicht will ich das, was über die Arten des Pathetiſch-Erhabenen geſagt iſt, kurz zuſammen ſtellen.

Das Leiden, was an dem pathetiſch-erhabenen Gegenſtande dargeſtellt wird, wird entweder allein durch die ſinnliche Natur (innere oder äußere) gegeben, und der Menſch übernimmt ſie ſodann nicht freiwillig; oder es wird durch die moraliſche Natur gegeben, und es iſt in dieſem Fall, entweder freiwillig übernommen oder aufgedrungen. —

Ich verweiſe meine Leſer, wenn ſie über die Lehre vom Erhabenen mehr nachzuleſen wünſchen, auf den Abſchnitt in Kants Critik der Urtheilskraft, der dieſen Gegenſtand betrachtet, und außer dieſem auf Schillers treffliche Abhandlungen über das Erhabene und über das Pathetiſche im dritten Theil ſeiner proſaiſchen Schriften. —

Tabellariſche Darſtellung der verſchiedenen Arten des Erhabenen überhaupt.

Man kann das Erhabene nach folgenden drei verſchiedenen Eintheilungsgründen eintheilen:

Digitized by Google

1. Nach den verſchiedenen Arten der Größe, welche beim Erhabenen ſich findet, da zerfällt es
in das der extenſiven, und in das der intenſiven Größe
das Mathematiſch-, das Dynamiſch-Erhabene.

2. Nach den verſchiedenen Arten der Gegenſtände, woran die Größe ſich findet

in das Erhabene der Natur	in das Erhabene der Freiheit
phyſiſch erhaben	moraliſch erhaben.

Das Phyſiſch-Erhabene gehört entweder zur äußern Sinnenwelt oder zur innern, im erſten Fall iſt ein Körper, im zweiten die Seele der Gegenſtand. Bei dem letztern kann man wieder das ſinnliche vom intellectuellen unterſcheiden. — Das Moraliſch-Erhabene iſt ſtets intellectuell.

5. Nach der Beziehung aufs urtheilende Subjekt, da zerfällt das Erhabene
in das kontemplative, und in das pathetiſche.

Meine Leſer werden die Begriffe, waraus ſich die drei aufgeſtellten Eintheilungsarten des Erhabenen ableiten laſſen, gewiß ohne ſonderliche Mühe auffinden; es ſind die bei einer jeden Vorſtellung zu unterſcheidenden drei Stücke: Vorſtellung, Objekt und Subjekt. Die Eintheilung des Erhabenen ſelbſt, der Quantität nach, in das einfache und zuſammengeſetzte, der Qualität nach in das reine und gemiſchte, der Relation nach in das der Natur und Kunſt, und der Modalität nach in das Wirkliche (Große) und Ideale (eigentlich Erhabene), iſt leicht verſtändlich und mit der oben beim Schönen gegebenen vollkommen übereinſtimmend.

Digitized by Google

Von den mit dem Erhabenen verwandten Gefühlen.

Das Gefühl des Erhabenen beruht auf der Vorſtellung der Ideen, welche durch Vorſtellungen der Sinnlichkeit in uns erweckt werden, und wodurch unſer Geiſt ſich über das Gebiet der Sinnenwelt erhebt. Die Vernunft beweißt bei ihm ihre Herrſchaft über die Sinulichkeit. Nennen wir nun das Gefühl der Uebermacht der Vernunft über die Sinnlichkeit Achtung, ſo ſieht man wohl, daß das Gefühl des Erhabenen ein Gefühl der Achtung iſt. Dies Gefühl der Achtung, wenn es durch einen ſinnlichen Gegenſtand erweckt wird, und die Ueberlegenheit der Vernunft über die Einbildungskraft anſchaulich macht, iſt das Gefühl des Erhabenen, und wir nennen den Gegenſtand, der uns dies Gefühl einflößt, ſelbſt erhaben. Das Urtheil, welches dadurch begründet wird, iſt äſthetiſch. — Das Gefühl, welches die praktiſche Vernunft als freie Geſetzgeberin wirkt, indem ſie der Sinnlichkeit gebietet, und alle Einſchmeichelung der Neigungen abſchlägt, die Selbſtliebe einſchränkt und ihr Abbruch thut, iſt auch Achtung, moraliſche, praktiſche, wie Kant ſie auch nennt: Achtung fürs Sittengeſetz, ſie begründet ein praktiſches und kein äſthetiſches Urtheil. Dieſes Gefühl iſt die einzig reine ſittliche Triebfeder, und es muß vorhanden ſeyn, wenn eine Handlung aus Pflicht geſchehen ſoll.

Achtung alſo betrifft nur die Vernunft, und ein Gegenſtand bewirkt in mir nur dies Gefühl, inſofern ich der Oberherrſchaft der Vernunft als Vermögen inne werde. Dieſe Achtung ſelbſt hat keinen Grad, ſondern iſt wie die Vernunft ſelbſt nur eine. — Inſofern ich alſo in mir und andern die Unabhängigkeit und Uebermacht der Vernunft inne werde, fühle ich Achtung; ich achte die Vernunft in anderen oder in meiner Perſon. Inſofern aber von der Vernunft nicht mehr als einem geſetz-

gebenden Vermögen, ſondern von einer die Willkühr beſtimmenden Kraft die Rede iſt, ſo giebt es verſchiedene Grade dieſer Kraft, welche nur durch die Beſiegung des Widerſtandes erkannt werden können. Erkennen wir einen hohen Grad der Vernunft als Willensbeſtimmender Kraft, ſo fühlen wir Hochachtung für den, bei welchem ſie ſich äußert. Ihr gegenüber ſteht Verachtung, wenn auch nicht der geringſte Grad der ſittlichen Willenskraft ſich zeigt. Da beim Erhabenen als ſolchem die Vernunft nur als überſinnliches Vermögen, nicht als Kraft ſich äußert, ſo findet keine Hochachtung, ſondern Achtung dabei ſtatt. — Hochachtung iſt alſo nur in moraliſcher Beziehung möglich, und zwar wird ſie nur für freie Weſen gefühlt werden können; ein gleiches gilt von der Verachtung. Die freien Weſen ſind nun entweder wir ſelbſt oder andere. In Rückſicht auf uns ſelbſt findet zwar Achtung für das freie geſetzgebende Vermögen und deren Geſetze ſtatt; Hochachtung aber nicht, weil wir uns ſtets der Gebrechlichkeit unſerer Tugend bewußt werden, ſobald wir das, was wir gethan haben, mit der Forderung der Vernunft zuſammen halten, Erfüllung unſerer Pflicht im Kampf gegen die Neigung ſichert uns blos vor Verachtung, die wir auch gegen uns fühlen, wenn wir durch kleine Hinderniſſe uns bewegen laſſen, von der Tugend zu weichen. — Die Menſchheit müſſen wir in der Perſon jedes vernünftigen Weſens achten; die Thaten, welche große moraliſche Kraft zeigen, flößen uns Hochachtung ein, ſo wie gänzlicher Mangel an Widerſtand gegen die ſinnlichen Begierden Verachtung. — Hochachtung und Verachtung hat Grade; die Achtung aber nicht, weil ſie einzig iſt, indem ſie auf ein und daſſelbe überſinnliche geſetzgebende Vermögen ſich bezieht. — Achtung geht auf das Verhältniß der ſinnlichen Natur zu den Forderungen der Vernunft, ohne Rückſicht auf eine wirkliche Erfüllung; Hochachtung geht auf wirkliche Erfüllung eines praktiſchen Vernunftgeſetzes und wird nicht für das Ge-

Digitized by Google

ſetz, ſondern für die Perſon, welche demſelben gemäß handelt, empfunden. — Bei der Gottheit als dem heiligen Geſetzgeber wird Hochachtung zur Achtung. Verbindet ſich mit der Achtung oder Hochachtung vor einem Weſen die Vorſtellung ſeiner uns überlegenen Macht, ſo entſpringt Ehrfurcht; dieſe iſt von der Furcht weſentlich verſchieden, weil die Gefahr ſeiner Macht zu unterliegen nicht als wirklich vorhanden vorgeſtellt, ſondern nur als bloße Möglichkeit gedacht wird. So hegt der Tugendhafte Ehrfurcht vor Gott; mit dem Gefühl der Achtung, das die Vorſtellung deſſelben als heiligen Geſetzgebers in ihm erweckt, verbindet ſich die Vorſtellung ſeiner unendlichen Macht, welcher Widerſtand leiſten zu wollen, auch nur als Möglichkeit gedacht, den Menſchen als Nichts erſcheinen läßt, allein der Tugendhafte mit dem Bewußtſeyn ſeiner Rechtſchaffenheit weiß, daß er die Gottheit nicht zu fürchten hat, inſofern der Fall nicht eintreten kann, daß ſie als Macht gegen ihn auftritt. — Macht allein genommen erzeugt blos Furcht, mit Achtung oder Hochachtung verbunden Ehrfurcht. — Wir legen dem Gegenſtande, welchem der höchſte Grad der Ehrfurcht zukömmt, von dem der Gedanke der Widerſetzung ganz wegfällt, Majeſtät bei; ſo ſprechen wir von der Majeſtät Gottes, des Geſetzes, des Volks, des Beherrſchers u. ſ. w. Mit der Majeſtät iſt alſo das Merkmal des Herrſchens verbunden.

Der ſinnliche Ausdruck der Kraft der Vernunft giebt Würde; ſie findet nur in Rückſicht auf Moralität ſtatt, und kann alſo nur bei freien vernünftigen Weſen angetroffen werden. Sittliche Schönheit iſt Grazie, ſittliche Größe anſchaulich dargeſtellt (ſittliche Erhabenheit) iſt Würde. Die letzte zeigt ſich im Kampf mit der Neigung, und kann nur durch die Größe des Widerſtandes erkannt werden. Ein ſanfter Tod, der gleich dem Schlafe uns umfängt (da kam der Tod mit leiſem Tritt und brachte ſeinen Bruder mit) iſt ein ſchöner Tod; im Tode; der gewaltſam ergreift, kann der Sterben-

de Würde zeigen. Jene Kinder, die den Wagen der Mutter zum Tempel zogen, und die die Götter im Schlafe zu ſich nahmen, ſtarben einen ſchönen Tod; Sokrates, Huß, Charlotte Corday, Bailly, Madame Roland bewieſen Würde im Tode. — Die Grazie der menſchlichen Geſtalt liegt in der Freiheit der willkührlichen Bewegungen, die Würde in der Beherrſchung der unwillkührlichen. So gehört feſter Gang, Haltung, freier, offner Blick, kraftvoller Ton u. ſ. w. inſofern ſie Kraft des Geiſtes (Charakter) bezeichnen, zur Würde; leichte Beweglichkeit, Muſik der Stimme zur Grazie.

Ein Gefühl heißt ernſt, wenn es tief eindringt und uns zum Nachdenken auffordert. — So wird der Anblick eines Schlachtfeldes ernſte Gefühle in uns erregen; wir werden zum Nachdenken aufgefordert, über die Wuth, mit welcher die Menſchen ſich untereinander morden, über den Ehrgeitz der Herrſcher, über das Unglück und die Muthloſigkeit oder den Leichtſinn der zur Schlachtbank Geführten, über die Entwickelung der Kräfte durch den Krieg u. ſ. w.

Feierlich nennen wir dasjenige, was das Gemüth zu etwas Großem und Wichtigem vorbereitet. Es iſt mit dem Erhabenen verwandt, inſofern es Hemmung der Thätigkeit hervorbringt und dadurch die Ungeduld anſpornt, ſchneller fortzuſchreiten. Zum Feierlichen gehören: dumpfe Töne (gedämpfte Muſik, dumpfwirbelnde Trommeln, fernhin rollender Donner) ſtarke Töne, die gleichförmig wiederkehren, (Läuten der Glocken, Kanonenſchüſſe in gemeſſenen Abſchnitten), Choralmuſik, Orgelton, Leichenzüge bei denen Pracht mit Furchtbarkeit verbunden u. ſ. w.

Erhabenheit ſetzt Größe voraus, das Große überſchreitet den gewöhnlichen Maaßſtab, alſo gehört es in dieſer Hinſicht zu dem Außerordentlichen; daher iſt das Gefühl beim Erhabenen mit den Gefühlen der Verwunderung und Bewunderung verwandt. Verwunderung iſt ein Gefühl, welches ein Gegenſtand erregt, inſofern er

Digitized by Google

unſere Erwartung überſteigt. Wir verwundern uns über die Schaamloſigkeit, mit welcher uns jemand eine Sache abſtreitet, die wir gewiß wiſſen; wir verwundern uns über die Fortſchritte, die ein Menſch in ſeinen Kenntniſſen gemacht hat. — Steigt dies Gefühl bis zum Affekt, ſo wird es Erſtaunen genannt. Bewunderung iſt mit der Verwunderung ſehr nahe verwandt, ſie unterſcheiden ſich nur darin voneinander, daß die Bewunderung bleibt, wenn auch die Neuheit verſchwunden iſt. Bei der Verwunderung ſowohl, als bei der Bewunderung, findet eine augenblickliche Hemmung unſerer Geiſtesthätigkeit ſtatt, weil wir auf etwas ſtoßen, was wir mit unſerer gewöhnlichen Reihe von Vorſtellungen nicht in Harmonie bringen können. Das worüber wir uns verwundern, kann uns durch öftere Wiederholung gewöhnlich werden und dann verliehrt ſich dies Gefühl nach und nach; Bewunderung aber beruht auf einer Hemmung, die nicht gehoben werden kann, ſondern immer wiederkehrt, ſo oft wir den Gegenſtand betrachten. —

Wunderbar in weiterer Bedeutung iſt das, was Verwunderung erregt; in engerer Bedeutung dasjenige, was außerhalb der Grenzen der Natur liegt, und in dieſer letztern Bedeutung wird es vorzüglich bei Werken der ſchönen Kunſt gebraucht. Die überſinnlichen Weſen, als Götter, Engel, Teufel u. ſ. w. gehören zum Wunderbaren in der letztern Bedeutung.

Die Verwandtſchaft aller dieſer genannten Gefühle mit dem Gefühl des Wohlgefallens am Erhabenen iſt in die Augen fallend, aus dieſer Verwandtſchaft ergiebt ſich, daß die genannten Gefühle gar ſehr geeignet ſind, mit dem Urtheile über das Erhabene verbunden zu werden, obgleich dieſe Verbindung nicht bei allen nothwendig iſt.

Was das Gefühl der Achtung im weitern Sinne betrifft, wo es durch die Ueberlegenheit der Vernunft in ihrer Freiheit über die Sinnlichkeit bewirkt wird, ſo iſt es mit allen Urtheilen über das Erhabene weſentlich verbun-

Digitized by Google

den, weil bei allen dieſe Ueberlegenheit durch die Reflection erkannt werden muß. Iſt aber von ſittlicher Achtung die Rede (von der Achtung, welche durch die im Reiche der Sittlichkeit geſetzgebende Vernunft erzeugt wird), ſo findet ſie ſich nicht nothwendig bei allen Geſchmacksurtheilen, welche das Erhabene zum Gegenſtande haben und ſie finden z. B. ſehr oft beim Theoretiſch-Erhabenen nicht ſtatt. Der dem Auge unbegrenzte Ocean iſt erhaben, ohne daß mit ihm das Gefühl der ſittlichen Achtung verknüpft iſt. Umgekehrt hingegen iſt jeder Gegenſtand, welcher ſeiner Natur nach dies Gefühl in uns erregt, ein erhabener Gegenſtand, dahin gehört z. B. die Vorſtellung der Pflicht, des Sittengeſetzes u. ſ. w. Was wir ſo eben von der Achtung geſagt haben, gilt auch von der Hochachtung. Sie iſt nicht nothwendig mit dem Urtheil über das Erhabene verknüpft, kann aber mit demſelben verknüpft werden; jedoch iſt nicht jeder Gegenſtand der Hochachtung eben dadurch ſchon erhaben. — Die Ehrfurcht iſt an ſich ſelbſt ein erhabenes Gefühl und die Majeſtät ein erhabener Gegenſtand.

Das Feierliche kann ſehr ſchicklich mit dem Erhabenen verbunden werden, und das Gemüth auf dies Gefühl vorbereiten, oder das letztere verſtärken. Dies iſt der Fall bei dem durch die Orgel begleiteten Chorgeſang,

So hebt in Gottes Tempel ſich
Voll ernſter Andacht feierlich
Des Chors harmoniſcher Geſang
Mit Orgel und Poſaunenklang,
Daß rings der hochgeſäulten Hallen
Durchdämmerte Gewölb' erſchallen
Von Gott, der Erd und Himmel ſchuf;
Der Fromme horcht den Donnerruf
Des dreimal Heilig, ſtaunt, erſchrickt
Und wird zur Engelwonn' entzückt.

Voß.

Digitized by Google

bei dem Kanonendonner und den Salven aus kleinem Gewehr, welche das Te Deum begleiten; bei den Ceremonien eines Leichenbegängniſſes,

— Mit ſchwarzem Flor behangen war das Schiff
Der Kirche, zwanzig Genien umſtanden
Mit Fackeln in den Händen den Altar,
Vor dem der Todtenſarg erhaben ruhte,
Mit weißbekreuztem Grabestuch bedeckt.
Und auf dem Grabtuch ſahe man den Stab
Der Herrſchaft liegen und die Fürſtenkrone,
Den ritterlichen Schmuck der goldnen Sporen,
Das Schwerdt mit diamantenem Gehäng —
— Und alles lag in ſtiller Andacht knieend,
Als ungeſehen jetzt vom hohen Chor
Herab die Orgel anfing ſich zu regen,
Und hundertſtimmig der Geſang begann —
Und als der Chor noch fortklang, ſtieg der Sarg
Mit ſammt dem Boden, der ihn trug, allmählig
Verſinkend in die Unterwelt hinab,
Das Grabtuch aber überſchleierte
Weit ausgebreitet die verborgne Mündung,
Und auf der Erde blieb der ird'ſche Schmuck
Zurück, dem Niederfahrenden nicht folgend.
Doch auf den Seraphsflügeln des Geſangs
Schwang die befreite Seele ſich nach oben,
Den Himmel ſuchend und den Schoos der Gnade.

Aus Schillers Braut von Meſſina.

Obgleich die Verwunderung ſich mit der Vorſtellung des Erhabenen verbinden kann, wie dies bei dem der Fall iſt, der zum erſtenmal ein Linienſchiff ſieht; ſo iſt doch nicht jeder Gegenſtand, der uns in Verwunderung ſetzt, erhaben, denn zum Erhabenen gehört Größe, wir können uns aber auch über kleine Gegenſtände verwundern. Ein gleiches gilt von der Bewunderung; allerdings giebt es

mehrere erhabene Gegenſtände, die zugleich bewunderns-würdig ſind, dahin gehören die Ordnung in der unermeßlichen Sinnenwelt, die Ruinen von Palmira, die Pyramiden in Aegypten u. ſ. w.; aber wir können auch Gegenſtände bewundern, ohne daß wir ſie für erhaben erklären, z. B. ſehr feine anatomiſche Einſpritzungen; auch giebt es erhabene Gegenſtände, welche nichts bewunderns-werthes an ſich tragen; eine weite Einöde, die dunkle Nacht deckt und welche durch das Geheul reißender Thiere noch gräßlicher wird, iſt ein dynamiſch-erhabener Gegenſtand, erregt aber keine Bewunderung.

Das Wunderbare läßt ſich ſehr leicht mit dem Erhabenen verbinden, und vermehrt den Eindruck deſſelben, obgleich nicht jedes Wunderbare an ſich ſchon erhaben iſt, wie dies die Spießiſchen Romane zur Genüge beweiſen.

Scene aus Goethe's Fauſt als Beiſpiel des Erhabenen was mit Wunderbarem (Unbegreiflichem) verbunden iſt.

Margarethe.

Glaubſt Du an Gott?

Fauſt.

Mein Liebchen wer darf ſagen
Ich glaub an Gott!
Magſt Prieſter oder Weiſe fragen
Und ihre Antwort ſcheint nur Spott
Ueber den Frager zu ſeyn.

Margarethe.

So glaubſt Du nicht?

Fauſt.

Mißhör' mich nicht, Du holdes Angeſicht.
Wer darf ihn nennen?
Und wer bekennen,

Digitized by Google

Ich glaub ihn?
Wer empfinden
Und ſich unterwinden
Zu ſagen, ich glaub ihn nicht?
Der Allumfaſſer,
Der Allerhalter,
Faßt und erhält er nicht,
Dich, mich, ſich ſelbſt?
Wölbt ſich der Himmel nicht da droben?
Liegt die Erde nicht hier unten feſt?
Und ſteigen freundlich blickend
Einige Sterne nicht hier auf?
Schau ich nicht Aug' in Auge Dir
Und drängt nicht alles
Nach Haupt und Herzen Dir
Und webt in ewigem Geheimniß
Unſichtbar, ſichtbar neben Dir?
Erfüll davon Dein Herz, ſo groß es iſt,
Und wenn Du ganz in dem Gefühle ſelig biſt,
Nenn es dann, wie Du willſt,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl iſt alles.
Name iſt Schall und Rauch
Umnebelnd Himmelsgluth.

Von der Rührung.

Rühren in der weiteſten Bedeutung heißt ein ſolches Gefühl hervorbringen, wodurch irgend einer in der Seele vorhandenen Triebe rege gemacht wird *); in en-

*) Die Grundbedeutung von rühren iſt wohl bewegen; dies ſieht man aus: Er rückt und rührt ſich nicht, umrühren, aufrühren u. ſ. w.

Digitized by Google

gerer Bedentung ſchließen wir diejenigen Gefühle aus, welche blos auf den Erkenntnißtrieb wirken (Aufmerkſamkeit, Wißbegierde, Neugierde erregen), ſo wie auch diejenigen, welche ſich mit keiner ernſten Gemüthsſtimmung vertragen (alles Lächerliche, Scherzhafte u. ſ. w.); in noch engerer Bedeutuug fügen wir das Merkmal hinzu, daß das hervorgebrachte Gefühl einen nicht gewöhnlichen Grad der Stärke habe, und alſo ſehr merklich aufs Begehrungsvermögen wirke (ein Affekt ſei); in der engſten Bedeutung endlich verſtehen wir darunter ein Gefühl des Mitleidens hervorbringen.

In der erſten Bedeutung wird der Ausdruck Rühren gebraucht, wenn man ſagt, den ſtumpfen Feuerländer rührt der Anblick eines Schiffs nicht, ob er gleich nie ein ſolches ungeheures Gebäude ſahe, er ſitzt unbeweglich ſtill und wendet nicht einmal den Kopf um daſſelbe mit den Augen zu verfolgen; in der zweiten Bedeutung, wenn man ſagt, von dem Knaben erwarte ich wenig Gutes, es rührt ihn weder Lob noch Tadel; in der dritten Bedeutung nennt man Erregung der Bewunderung, Achtung, des Zorns, der Freude u. ſ. w. Rührungtn (Gemüthsbewegungen), und endlich in der engſten Bedeutung wird der Ausdruck gewöhnlich im gemeinen Leben gebraucht; wenn man z. B. ſagt, der Anblick des Unglücks ſeines Freundes hat ihn bis zu Thränen gerührt.

Mit dem Erhabenen iſt jederzeit Rührung verbunden, beim Mathematiſch-Erhabenen wird der Erkenntnißtrieb in Bewegung geſetzt, beim Dynamiſch-Erhabenen wird aufs Begehrungsvermögen gewirkt; und dieſer genauen Verbindung mit dem Erhabenen wegen, laſſen wir auf die Abhandlung deſſelben, die Unterſuchung über die Rührung folgen.

Unterſcheidung der Rührungen der Quantität nach.

Die Rührungen haben als Gefühle nur eine intenſive Größe, einen Grad; und hier zerfallen ſie in zwei Arten, in ſanfte und ſtarke. Die ſanfte Rührung nann-

ten die Griechen ηθος, die ſtarke παθος. Bei der ſanften Rührung wird das Gemüth nur mäßig und leiſe bewegt, bei der ſtarken hingegen bemeiſtert ſich das Gefühl des Gemüths; ſanfte Rührung erweckt in uns die letzte Scene in Schillers Jungfrau von Orleans:

Johanna. Wo bin ich?

Burgund. Bei Deinem Volk, Johanna, bei den Deinen.

König. In Deiner Freunde, Deines Königs Armen.

Johanna. (nachdem ſie ihn lang ſtarr angeſehen)
Nein ich bin keine Zauberin, gewiß, ich bins nicht.

König. Du biſt heilig wie die Engel,
Doch unſer Auge war mit Nacht bedeckt.

Johanna. (ſieht heiter lächelnd umher.)
Und ich bin wirklich unter meinem Volk
Und bin nicht mehr verachtet und verſtoßen?
Man flucht mir nicht, man ſieht mich gnädig an?
Ja jetzt erkenn' ich alles deutlich wieder,
Das iſt mein König! Das ſind Frankreichs Fahnen!
Doch meine Fahne ſeh' ich nicht. — Wo iſt ſie?
Nicht ohne meine Fahne darf ich kommen,
Von meinem Meiſter ward ſie mir vertraut.
Vor ſeinem Thron muß ich ſie niederlegen,
Ich darf ſie zeigen, denn ich trug ſie treu.

König. (mit abgewandtem Geſicht.) Gebt ihr die Fahne. (Man reicht ſie ihr. Sie ſteht ganz aufgerichtet, die Fahne in der Hand — Der Himmel iſt mit einem roſigen Schein beleuchtet.)

Johanna. Seht ihr den Regenbogen in der Luft?
Der Himmel öffnet ſeine goldnen Thore,
Im Chor der Engel ſteht ſie glänzend da,
Sie hält den ew'gen Sohn an ihrer Bruſt,
Die Arme ſtreckt ſie lächelnd mir entgegen,
Wie wird mir — Leichte Wolken heben mich —
Der ſchwere Panzer wird zum Flügelkleide

Digitized by Google

Hinauf — hinauf — die Erde flieht zurück —
Kurz iſt der Schmerz und ewig iſt die Freude.

Starke Rührung erweckt Richard im Shakeſpear, wenn er ſein bleiches Geſicht im Spiegel erblickt, und den Spiegel mit den Worten zerſchlägt: Du lügſt. —, oder König Philipp im Dom Karlos, wenn ſein Sohn ihm das Schreckliche vorſtellt, allein und ohne Freund zu ſeyn, und ihm das ſchmerzhafte, furchtbare Gefühl die Worte abdringt: Ich bin allein.

Ein jedes Gefühl kann an innerer Größe zu= und abnehmen, und alſo dem Sanft= oder Starkrührenden ſich nähern, und da es hier alſo auf ein mehr oder minder ankömmt, ſo ſind die Grenzen nicht genau zu beſtimmen. Doch giebt es Gefühle, die ihrer Natur nach mehr zu den Sanftrührenden gehören und nur durch Steigerung ſtarkrührend werden, dahin gehören: Mitleid, Hoffnung, Sehnſucht, Zärtlichkeit, Dankbarkeit, Freundſchaft, Ergebung in den Willen der Gottheit; umgekehrt giebt es andere, die gewöhnlich ſtarkrührend ſind und nur durch Abnahme ſanftrührend werden: Zorn, Kummer, Schreck, im letztern Falle erhalten ſie auch wohl andere Namen, geringer Zorn heißt Unwille, geringer Schreck Beſorgniß u. ſ. w. Der Hang zum Sanftrührenden heißt Empfindſamkeit. Sowohl der Gegenſtand der ſtarken Rührung (das Pathetiſche), als der der ſanften, können erhaben ſeyn, zu dem erſtern gehört Herkules, der ſich ſeinen Scheiterhaufen bereitet, zu dem andern die Madonna eines Raphael.

Der ſanft Gerührte ergießt ſich gern in Worten, mahlt mit ſanften Farben und ſtellt in einem ſanften Lichte dar, weilt gern bei dem Gegenſtande der Rührung und geht nur langſam von einer Vorſtellung zur andern über. Der ſtark Gerührte ſtellt viel mit wenig Worten dar (im höchſten Grade macht ſogar der Affekt ſtumm), liebt grelle Farben und blendendes Licht, irrt umher aber kehrt im=

Digitized by Google

mer wieeer plötzlich zum Gegenſtande der Rührung zurück, das Spielende und Witzige iſt ihm zuwider und wenn der im ſtarken Affekt ſich befindende witzig iſt, ſo iſt er es ohne es ſeyn zu wollen.

Der Qualität nach iſt das Gefühl der Rührung entweder Luſt oder Unluſt oder beides zuſammen verbunden; zu dem erſtern gehört die Freude, zu dem andern die Verzweiflung, zu dem letztern die Sehnſucht und Hoffnung.

Der Relation nach iſt die Rührung entweder aſtheniſch oder ſtheniſch, oder, wie Kant ſie nennt, von der ſchmelzenden oder wackern (rüſtigen) Art; bei den erſtern gefällt ſich das Gemüth im leidenden Zuſtande, bei den andern wird die Thätigkeit des Gemüth geweckt. Zu den ſchmelzenden Rührungen gehören: Sehnſucht, Wehmuth, Bangigkeit, empfindſame Liebe, u. ſ. w., zu den rüſtigen: Zorn, Rachſucht, Enthuſiasmus für Vaterland, Freiheit, Wahrheit u. ſ. w. — Steigt die ſchmelzende Rührung bis zum Affekt, wo die Beſtrebung zu widerſtehen ſelbſt ein Gegenſtand der Unluſt wird, ſo verliehrt ſie alles Edle, d. h. es wird die Freiheit des Willens, welche den Menſchen über das Thier erhebt, nicht mehr ſichtbar, ſondern der Menſch und ſein Zuſtand iſt ſich ſelbſt ein Gegenſtand des Genuſſes.

Der Hang durch das Schmelzende ſich in Affekt verſetzen zu laſſen, heißt Empfindelei.

Der Affekt der aſtheniſchen Rührung iſt zwar mit dem Schönen, aber nicht mit dem Erhabenen vereinbar, weil das letztere eine Aufregung der Kräfte fordert; der Affekt der wackern Art iſt allerdings mit dem Erhabenen vereinbar, aber deshalb nicht immer ſelbſt erhaben.

Der Modalität nach gilt von der Rührung, was von den Gefühlen überhaupt gilt; ſie ſind entweder blos privatgültig und gehören zum Angenehmen oder Unangenehmen; oder ſie machen auf Allgemeingültigkeit Anſpruch, in welchem letztern Falle man wieder unterſcheiden muß,

Digitized by Google

ob dieſe Allgemeingültigkeit auf Begriffen beruht oder nicht. — Die Rührung, welche zum Erhabenen gehört, iſt allgemeingültig ohne Begriffe, denn das Urtheil, worauf ſie beruhen, iſt äſthetiſch.

Die Rührung kann auf eine doppelte Weiſe hervorgebracht werden, entweder daß man ſie an einer Perſon darſtellt und alſo das Mitgefühl erweckt, oder daß man den Gegenſtand, der ſie bewirken ſoll, in der Wirklichkeit oder in der künſtlichen Darſtellung vergegenwärtigt. — Zum Beiſpiel der erſtern Art, wähle ich folgende Scene aus Goethe's Fauſt.

Margarethe im Zwinger vor einem Andachtsbild der mater dolörosa; ſie ſteckt Blumen in die davor ſtehenden Krüge.

Ach neige
Du Schmerzenreiche
Dein Antliz gnädig meiner Noth!
Das Schwerd im Herzen
Mit tauſend Schmerzen
Blickſt auf zu deines Sohnes Tod.
Zum Vater blickſt du
Und Seufzer ſchickſt du
Hinauf um ſein' und deine Noth.

Wer fühlet
Wie wühlet
Der Schmerz mir im Gebein?
Was mein armes Herz hier banget,
Was es zittert, was verlanget,
Weißt nur du, nur du allein!

Wohin ich immer gehe,
Wie weh', wie weh', wie wehe,
Wird mir im Buſen hier!
Ich bin, ach, kaum alleine,

Digitized by Google

Ich wein', ich wein', ich weine,
Das Herz zerbricht in mir.
Die Scherben von meinem Fenſter
Bethaut' ich mit Thränen, ach!
Als ich am frühen Morgen,
Dir dieſe Blumen brach.

Schien hell' in meine Kammer
Die Sonne früh herauf,
Saß ich in allem Jammer
In meinem Bett' ſchon auf.
Hilf rette mich von Schmach und Tod!
Ach neige
Du Schmerzenreiche
Dein Antliz gnädig meiner Noth!

Zum Beiſpiel der Rührung, welche durch Darſtellung des Gegenſtandes bewirkt wird, mag die Scene Fauſt und ſieben Geiſter aus einem Fragment von Leſſing dienen.

Fauſt. Ihr? Ihr ſeid die ſchnellſten Geiſter der Hölle.

Die Geiſter alle. Wir.

Fauſt. Seid ihr alle ſieben gleich ſchnell?

Die Geiſter alle. Nein.

Fauſt. Und welcher von Euch iſt der ſchnellſte?

Die Geiſter alle. Der bin ich.

Fauſt. Ein Wunder, daß unter ſieben Teufeln nur ſechs Lügner ſind. — Ich muß euch näher kennen lernen.

Der erſte Geiſt. Das wirſt du. Einſt!

Fauſt. Einſt! Wie meinſt du das? Predigen die Teufel auch Buße?

Der erſte Geiſt. Ja wohl, den verſtockten. — Aber halte uns nicht auf.

Digitized by Google

Fauſt. Wie heißeſt du? und wie ſchnell biſt du?

Der erſte Geiſt. Du konnteſt eher eine Probe als eine Antwort haben.

Fauſt. Nun wohl. Sieh' her, was mache ich?

Der erſte Geiſt. Du fährſt mit deinem Finger ſchnell durch die Flamme des Lichts.

Fauſt. Und verbrenne mich nicht. So geh' auch du und fahre ſiebenmal eben ſo ſchnell durch die Flamme der Hölle und verbrenne dich nicht. — Du verſtummſt? — du bleibſt? So prahlen auch die Teufel? Ja, ja keine Sünde iſt ſo klein, daß ihr ſie euch nehmen ließet. — Zweiter, wie heißeſt du?

Der zweite Geiſt. Chil, das iſt in eurer langweiligen Sprache, Pfeil der Peſt.

Fauſt. Und wie ſchnell biſt du?

Der zweite Geiſt. Denkſt du, daß ich meinen Namen vergebens führe? Wie die Pfeile der Peſt.

Fauſt. Nun ſo geh und diene einem Arzte! Für mich biſt du viel zu langſam. — Du dritter, wie heißeſt du?

Der dritte Geiſt. Ich heiße Dilla, denn mich tragen die Flügel der Winde.

Fauſt. Und du vierter?

Der vierte Geiſt. Mein Nahme iſt Jutta, denn ich fahre auf den Strömen des Lichts.

Fauſt. O ihr, deren Schnelligkeit in endlichen Zahlen auszudrücken, ihr Elenden.

Der fünfte Geiſt. Würdige ſie deines Unwillens nicht. Sie ſind nur Satans Bothen in der Körperwelt. Wir ſind es in der Welt der Geiſter; uns wirſt du ſchneller finden.

Fauſt. Und wie ſchnell biſt du?

Der funfte Geiſt. So ſchnell als die Gedanken der Menſchen.

Fauſt. Das iſt etwas. Aber nicht immer ſind die Gedanken des Menſchen ſchnell. Nicht da, wenn Wahrheit und Tugend ſie auffordern. Wie träge ſind ſie alsdann!

Digitized by Google

Du kannſt ſchnell ſeyn, wenn du ſchnell ſeyn willſt, aber wer ſteht mir dafür, daß du es allezeit willſt? Nein, dir werde ich ſo wenig trauen, als ich mir ſelbſt hätte trauen ſollen. Ach! — (zum ſechſten Geiſt) Sage wie ſchnell biſt du?

Der ſechſte Geiſt. So ſchnell als die Rache des Rächers.

Fauſt. Des Rächers? welches Rächers?

Der ſechſte Geiſt. Des Gewaltigen, des Schrecklichen, der ſich allein die Rache vorbehielt, weil ihn die Rache vergnügte.

Fauſt. Teufel du läſterſt, denn ich ſehe du zitterſt. Schnell ſagſt du, wie die Rache des — — Bald hätte ich ihn genannt. Schnell wäre ſeine Rache? Schnell? Und ich lebe noch? Und ich ſündige noch?

Der ſechſte Geiſt. Daß er dich noch ſündigen läßt, iſt ſchon Rache.

Fauſt. Und daß ein Teufel mich dieſes lehren muß! — Aber doch erſt heute! Nein ſeine Rache iſt nicht ſchnell, und wenn du nicht ſchneller biſt als ſeine Rache, ſo gehe nur — (zum ſiebenten Geiſt) wie ſchnell biſt du?

Der ſiebente Geiſt. Unzuvergnügender Sterblicher, wo auch ich dir nicht ſchnell genug bin — — —

Fauſt. So ſage, wie ſchnell?

Der ſiebente Geiſt. Nicht mehr und nicht weniger, als der Uebergang vom Guten zum Böſen.

Fauſt. Ha! du biſt mein Teufel! So ſchnell als der Uebergang vom Guten zum Böſen! Ja der iſt ſchnell, ſchneller iſt nichts als der! — Weg von hier ihr Schnecken des Orcus! Weg! Als der Uebergang vom Guten zum Böſen! — Ich habe es erfahren, wie ſchnell er iſt! — Ich habe es erfahren. —

Oft können beide Mittel verbunden zur Erweckung der Rührung angewandt werden, als Beiſpiel verweiſe ich auf das S. 46 angeführte Gedicht von Denis: das Donnerwetter.

Von dem Gefühle der Luſt, was aus Belebung der productiven Einbildungskraft entſpringt.

Die Einbildungskraft wird, wie ſchon an einem andern Orte angemerkt worden, in die productive und reproductive eingetheilt; beide nehmen zwar ihren Stoff aus der uns umgebenden Natur, allein die erſtere bildet denſelben nach Willkühr aus, dahingegen die andere nur ſchon gehabte Vorſtellungen der Form und dem Inhalte nach wieder ins Bewußtſeyn hervorruft.

Die productive Einbildungskraft iſt, in ſo fern ſie ihren Stoff aus der Sinnenwelt entlehnen muß, von derſelben abhängig, allein das Bilden dieſes Stoffs, das Zuſammenſetzen deſſelben iſt ihr eigenes Werk und dabei kann ſie Freiheit beweiſen; da hingegen die reproductive Einbildungskraft auch in dieſer Rückſicht gebunden iſt. — Die productive Einbildungskraft bringt entweder blos eine oder mehrere im Zuſammenhang ſtehende Vorſtellungen hervor. Iſt die hervorgebrachte Anſchauung nur eine, und iſt mit ihr ein Wohlgefallen verknüpft, ſo betrifft dies Wohlgefallen entweder den Inhalt der Anſchauung, dann gehört es zum Angenehmen; oder die Form, dann gehört es zum Schönen oder Erhabenen; oder es betrifft die Beziehung der Anſchauung auf einen beſtimmten Begriff, dann gehört es zum Guten. Erzeugt aber die productive Einbildungskraft mehrere Vorſtellungen, und iſt mit dieſen ein Wohlgefallen verknüpft, ſo kann man

Digitized by Google

wiederum zweierlei unterſcheiden: es iſt entweder dies Wohlgefallen durch den Inhalt dieſer Vorſtellungen hervorgebracht, oder es iſt blos das Gefühl der belebten Einbildungskraft, das Gefühl einer leichten Thätigkeit dieſes Vermögens, das Gefühl einer zweckmäßigen Beſchäftigung deſſelben. Wenn der junge Mann im Gefühl ſeiner Kraft, mit dem edlen Streben das Gute in der Welt zu mehren und das Böſe zu mindern, ſich Plane macht und ſich eine Welt ſchafft, in der er ſelbſt eine thätige Rolle ſpielt; oder der Vater eines jungen, hoffnungsvollen Sohnes eine frohe Zukunft ſich mahlt, wozu der Wunſch die Farbe leiht und die Hoffnung den Pinſel führt; ſo iſt das Wohlgefallen, was dieſe Träume hervorbringen, mit dem Inhalte derſelben verbunden. — Aber es giebt auch ein Wohlgefallen an der bloßen Belebung der Einbildungskraft; und ein Gegenſtand, der dieſe zweckmäßige Thätigkeit erweckt, macht uns Vergnügen; denn jedes Gefühl der beförderten Thätigkeit, oder welches einerlei iſt, jedes Gefühl des beförderten Lebens, iſt Luſt. Dies iſt z. B. bei folgendem Gedicht von Pfeffel der Fall:

Auf eine Wiege.

Die erſte Thräne, die im Kriege
Mit Sein und Nichtſein uns entquillt,
Stillſt du; — die letzte Thräne ſtillt
Der Sarg, des Menſchen zweite Wiege.

Nennen wir nun das belebende Prinzip Geiſt, ſo werden wir eine Vorſtellung, welche unſere productive Einbildungskraft zu einer ungebundenen Thätigkeit belebt, geiſtreich, geiſtvoll nennen können. So ſprechen wir von einem geiſtreichen Gedicht, einer geiſtvollen Darſtellung u. ſ. w.

Dieſe Thätigkeit der Einbildungskraft aber im Erzeugen von Vorſtellungen kann nicht ganz geſetzlos ſeyn, denn ſonſt

Digitized by Google

würde ſie bald in ſich ſelbſt aufhören; gleich den Spielen der Kinder, wo niemand ſich einer Regel unterwerfen will. — Regelmäßigkeit ohne Begriffe iſt nicht möglich, und alſo wird bei der zweckmäßig belebten Einbildungskraft auch der Verſtand ins Spiel kommen, und Denken Gelegenheit zum Produciren durch die Einbildungskraft, ſo wie umgekehrt, die durch die Imagination erzeugte Anſchauung Veranlaſſung zum Denken geben. —

Dieſes wechſelſeitige Belebtwerden der Einbildungskraft und des Verſtandes durch einander iſt ohne beſtimmte Grenze, es iſt regelmäßig, aber ohne eine beſtimmte Regel, denn ſonſt wäre es nicht frei, ſondern gezwungen. Es wird der Thätigkeit ein unendliches Feld eröffnet, und alle ſchon hervorgebrachten Vorſtellungen dienen zur Erzeugung neuer, welche insgeſammt als zu Einem Zweck zuſammenſtimmend anzuſehen ſind; es ſind daher alle hervorgebrachten Vorſtellungen zu klein in Rückſicht auf die Vorſtellung, welche unſere Einbildungskraft in Bewegung geſetzt hat. Eine ſolche Vorſtellung alſo kömmt darin mit den Vernunftideen überein, daß ſie ein Maximum bezeichnet, für welches jede Anſchauung zu klein iſt, und daher nennen wir ſie gleichfalls eine Idee, nur wird ſie keine Vernunftidee ſeyn, weil ſie weder wie die theoretiſchen Vernunftideen ſich aufs Erkennen, noch wie die praktiſchen aufs Handeln, ſondern allein auf die Thätigkeit des vorſtellenden Subjekts ſich bezieht, weshalb ſie auch den Namen der äſthetiſchen Idee führt.

Ein Werk alſo was geiſtreich ſeyn ſoll, muß äſthetiſche Ideen enthalten, einen Stoff, durch welchen die Einbildungskraft in Schwung geſetzt, und unſere Vorſtellkräfte zu einem Spiele, d. h. zu einer Beſchäftigung aufgefordert werden, welche ſich von ſelbſt erhält und wodurch die Kräfte dazu, durch die Beſchäftigung ſelbſt geſtärkt werden.

Aus dem Umſtande, daß die Belebung der Einbildungskraft zu einem Spiel, regelmäßig ſeyn muß, weil

Digitized by Google

es ſonſt in ſich ſelbſt aufhören würde, ergiebt ſich, daß der Verſtand ſich dabei thätig beweiſen muß; er muß zur äſthetiſchen Idee den Begriff hergeben; da aber das Spiel der Vorſtellkräfte, namentlich der productiven Einbildungs- kraft, frei ſeyn ſoll, ſo muß dieſer Begriff ſo dargeſtellt werden, daß die Einbildungskraft Veranlaſſung enthält, um zur Uebereinſtimmung mit dem Begriffe ungeſucht (ohne Anſtrengung) neuen, reichhaltigen, unentwickelten Stoff für den Verſtand zu liefern. Dieſe Darſtellung ge- ſchieht durch die Einbildungskraft. — Sie nimmt ihren Stoff zwar aus der Natur, verarbeitet ihn aber zu etwas ganz anderm und zwar zu etwas, was die Natur über- trifft.

Vernunftideen und äſthetiſche Ideen kommen darin überein, daß ſie für alle wirkliche Erkenntniß zu groß ſind; die Vernunftidee iſt ein Begriff, für welche keine adäquate Anſchauung gefunden werden kann; die äſtheti- ſche Idee iſt eine Vorſtellung der Einbildungskraft, wel- che ſo viel Stoff zum Denken hergiebt (ſo viel zu Den- ken veranlaßt), daß es für ſie keinen adäquaten Begriff giebt. Die Vernunftidee iſt für jede Anſchauung zu groß, ſo wie umgekehrt die äſthetiſche Idee für jeden Verſtandesbegriff. Aus dem letztern erhellet, warum die äſthetiſchen Ideen den Vernunftideen ähnlich ſind, denn ſie ſtreben nach etwas, was über die Erfahrungsgrenze hinausliegt und alſo jeden Verſtandesbegriff überſteigt, und kommen darin mit den Vernunftideen überein, welche auch keinen adäquaten empiriſchen Verſtandesbegriff fin- den. Der Dichter wagt es, Vernunftideen von unſichtba- ren Weſen, das Reich der Seeligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. d. gl. zu verſinnlichen, oder auch das, was zwar Beiſpiele der Erfahrung findet, z. B. den Tod, den Neid und alle Laſter, imgleichen die Liebe, den Ruhm u. ſ. w. über die Schranken der Er- fahrung hinaus, vermittelſt einer Einbildungskraft, die dem Vernunft-Vorſpiele in Erreichung eines Größten nach-

eifert, in einer Vollſtändigkeit ſinnlich zu machen, für die ſich in der Natur kein Beiſpiel findet, und es iſt eigentlich die Dichtkunſt, in welcher ſich das Vermögen äſthetiſcher Ideen in ſeinem ganzen Maaße zeigen kann. Wenn nun einem Begriffe eine Vorſtellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu ſeiner Darſtellung gehört, aber für ſich allein ſo viel zu denken veranlaßt, als ſich niemals in einem beſtimmten Begriff zuſammenfaſſen läßt, mithin den Begriff ſelbſt auf unbegrenzte Art äſthetiſch erweitert, ſo iſt die Einbildungskraft hierbei ſchöpferiſch und bringt das Vermögen intellectueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr bei Veranlaſſung einer Vorſtellung zu denken, (was zwar zu dem Begriffe des Gegenſtandes gehört) als in ihr aufgefaßt und deutlich gedacht werden kann.

Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß die äſthetiſchen Ideen nicht in der Natur angetroffen werden, ſondern daß ſie Produkte der Kunſt ſind.

Vergleicht man das, was hier über äſthetiſche Ideen geſagt worden, mit der oben aufgeſtellten Erörterung des Erhabenen, ſo wird man bald inne, daß die äſthetiſchen Ideen das Gemüth in eine erhabene Stimmung verſezzen, in ſo fern ſie die Vorſtellkraft antreiben, das Gebiet der Erfahrung zu verlaſſen und auf die Vernunſt als ein überſinnliches Vermögen hindeuten. Daher iſt auch dem Wohlgefallen an allen Kunſtwerken, welche äſthetiſche Ideen enthalten, ein gewiſſer Ernſt beigemiſcht, der mit dem Erhabenen jederzeit verbunden iſt.

Die Thätigkeit der Einbildungskraft bei Hervorbringung äſthetiſcher Ideen iſt mit der Schwärmerei nahe verwandt und unterſcheidet ſich von derſelben nur dadurch, daß bei der leztern der Verſtand die Einbildungskraft nicht mehr zügelt, welches bei der erſtern durch den Begriff geſchieht, welchen die Imagination anſchaulich darſtellt. Daher kömmt die Aehnlichkeit des Schwärmers mit dem Dichter und daher erſcheint demjenigen, welcher

Digitized by Google

eine träge Einbildungskraft hat, die feurige Darſtellung des Dichters und ſein Spiel mit Vorſtellungen, als Schwärmerei.

Auf der andern Seite ſind die Träumereien mit dem Spiel durch äſthetiſche Ideen nahe verwandt; bei beiden findet nie die Darſtellung der wirklichen, ſondern einer eingebildeten Welt ſtatt, nur mit dem Unterſchiede, daß der Träumer beide mit einander verwechſelt und ſeine eingebildete Welt für die wahre hält. Er hat es nicht mit Belebung der Vorſtellkräfte nach Anleitung eines Begriffs, wie der Künſtler, ſondern mit wirklicher Erkenntniß, die freilich bei ihm blos eingebildet iſt, zu thun.

Eine äſthetiſche Idee iſt alſo nicht die anſchauliche Darſtellung des Begriffs unmittelbar ſelbſt, ſondern eine Vorſtellung, welche zu der bloßen Darſtellung des Begriffs hinzugefügt wird, und zwar mit ihr in Verbindung ſteht, aber keinen weſentlichen Beſtandtheil derſelben ausmacht. So iſt z. B. Ganymed, mit dem der Adler des Jupiters zum Himmel ſich ſchwingt, auf dem Sarkophag eines Jünglings eine äſthetiſche Idee; er iſt zwar mit dem Grabmal in genauer Verbindung, denn er befindet ſich an demſelben und ſoll die Idee ausdrücken: Die Götter liebten ihn, darum nahmen ſie ihn zu ſich; allein er macht keinen weſentlichen Beſtandtheil des Sarkophags aus.

Ferner erhellet aus dem ſo eben gegebenen Beiſpiel, daß wenn gleich die Dichtungsgabe die Quelle äſthetiſcher Ideen iſt, man ſich doch ſehr irren würde, wenn man ſie allein in den Werken der Dichtkunſt oder ſelbſt blos in den redenden Künſten ſuchen wollte; auch die andern ſchönen Künſte können dergleichen darſtellen. Das vorige Beiſpiel zeigt, daß die Bildhauerkunſt dies vermag; es iſt eine äſthetiſche Idee in der Nacht des Correggio das Licht vom Kinde ausgehen zu laſſen, eben ſo gehört der Genius des Ruhm von Annibal Caracci hieher. Schlü-

Digitized by Google

ter zierte die Vorderſeite des Zeughauſes in Berlin mit Siegstrophäen, das Innere des Gebäudes mit den Larven ſterbender Krieger, und die Hinterſeite mit ſchlangenhaarigen Furienköpfen; wer wird hier die äſthetiſche Idee verkennen? Zum Mauſoleo im Garten zu Machern bei Leipzig führt ein Weg, der mancherlei Wendungen macht und nichts von dem entdecken läßt, wohin er führt, das Gebäude ſelbſt liegt auf einem anmuthig grünen Platz, von hohen Bäumen rings umſchattet, die Ausſicht eröffnet ſich am Eingang immer mehr und verliehrt ſich in die unermeßliche Ferne; den Eingang ſelbſt bewachen zwei Sphinxe.

Obgleich aber jeder Künſtler in ſeinem Kunſtwerk äſthetiſche Ideen darſtellen kann, ſo iſt doch die Art wie ſie auf uns wirken, verſchieden; ſie ſtimmen nämlich entweder das Gemüth zu einer gewiſſen Empfindungsart und zur Aufnahme von Ideen und überlaſſen es unſerer Einbildungskraft, einen Inhalt dazu zu finden; oder ſie geben der Einbildungskraft zugleich einen Inhalt und beſtimmen dadurch ihre Richtung. Das erſtere iſt z. B. beim Tonkünſtler, Landſchaftsmaler, Luſtgärtner u. ſ. w. der Fall; das andere beim Dichter, Redner, Maler, Bildhauer u. ſ. w.

Die äſthetiſchen Ideen in der Muſik bringen mehr ein Spiel der Empfindungen als der Vorſtellungen hervor; auch gehen die erſtern den letztern voraus, und dieſe ketten ſich an jene an; die äſthetiſchen Ideen in zeichnenden und bildenden Künſten erwecken mehr ein Spiel der Vorſtellungen als der Empfindungen, bei ihnen gehen die Vorſtellungen voraus und mit ihnen vergeſellſchaften ſich die Gefühle. Die redenden Künſtler (Dichter und Redner) können durch Darſtellung ihrer äſthetiſchen Ideen entweder mehr unmittelbar auf Empfindungen wirken, wie der Tonſetzer, oder mehr auf Vorſtellungen, wie der Mahler und Bildner; die erſtern Dichter nennt Schil-

ler *) muſikaliſche, die andern plaſtiſche. Klopſtock und Schiller ſind gewöhnlich mehr muſikaliſch als plaſtiſch, Homer und Goethe mehr plaſtiſch als muſikaliſch.

Um das Geſagte zu erläutern, will ich ein Beiſpiel äſthetiſcher Ideen eines Dichters, welches zur Gattung der muſikaliſchen, und eins, welches zur Gattung der plaſtiſchen gehört, herſetzen.

Die Lehrſtunde, von Klopſtock.

Der Lenz iſt, Aëdi, gekommen;
Die Luft iſt hell, der Himmel blau, die Blume duftet,
Mit lieblichem Wehen athmen die Weſte
Die Zeit des Geſangs iſt, Aëdi, gekommen.
„Ich mag nicht ſingen, die Zeiſige haben
Das Ohr mir taub gezwitſchert!
Viel lieber mag ich am Aſte mich ſchwenken
Und unten in dem kriſtallenen Bache mich ſehn.“

Nicht ſingen? Denkſt Du, daß Deine Mutter
Nicht auch zürnen könne?
Lernen mußt Du, der Lenz iſt da!
Viel ſind der Zaubereien der Kunſt
Und wenig der Tage des Lenzes.

Weg von dem ſchwankenden Aſte
Und höre, was einſt vom Zauber der Kunſt mir ſang
Die Königinn der Nachtigallen, Orphea.
Hör' ich oeb es zu ſingen,
Aber hör' und ſing es mir nach.
Alſo ſang Orphea:

*) S. Schillers Abhandlung über naive und ſentimentaliſche Dichtung im zweiten Theil ſeiner proſaiſchen Schriften.

Flöten mußt Du, bald mit immer ſtärkerem Laute,
Bald mit leiſerem, bis ſich verlieren die Töne;
Schmettern dann, daß es die Wipfel des Waldes durch-
rauſcht,
Flöten, flöten, bis ſich bei den Roſenknoſpen
Verlieren die Töne.

„Ach ich ſing es nicht nach, wie kann ich!
Zürne nicht Mutter, ich ſing es nicht nach.
Aber ſang ſie nichts mehr, die Königinn der Nachtigallen?
Nichts von dem, was die Wange bleich macht,
Glühen die Wang' und rinnen und ſtrömen die Thräne
macht?"

Noch mehr! noch mehr!
Ach daß Du dieſes mich fragteſt,
Wie freut mich das Aëdi?
Sie ſang, ſie ſang auch Herzensgeſang!

Nun will ich das jüngſte Bäumchen Dir ſuchen,
Den Sproß Dir biegen helfen,
Daß Du Dich näher ſehen könneſt im Silberbach;
Auch dieſes ließ erſchallen
Die Liederköniginn Orphea.

Der Jüngling ſtand und flocht den Kranz
Und ließ ihn weinend ſinken!
Das Mädchen ſtand, vermocht es über ſich
Mit trocknem Blick den Jüngling anzuſehn.
Da ſang die Nachtigall ihr höheres,
Ihr Seeleerſchütterndes Lied.
Da flog das Mädchen zu dem Jüngling hin!
Der Jüngling zu dem Mädchen hin!
Da weinten ſie der Liebe Wonne.

Digitized by Google

Amors nächtlicher Beſuch, von Anakreon.

Nachts als ſchon der Bär am Himmel
An Bootes Hand ſich drehte
Und entlaſtet von der Arbeit
Alle Welt des Schlafes pflegte,
Kam und pochte neulich Amor
An die Thüre meines Hauſes.
Wer lärmt an der Thüre, rief ich,
Und verjagt mir meine Träume?
„Thu mir auf!" war Amors Antwort:
„Fürchte nichts! ich bin ein Knabe,
„Welcher ganz von Regen triefet,
„Und im Finſtern irre gehet."
Dies bewegte mich zum Mitleid
Schnell ergriff ich meine Lampe.
That ihm auf, fand einen Knaben
Welcher Pfeil und Bogen führte,
Und am Rücken Taubenflügel.
Hurtig ſetz' ich ihn zum Feuer
Wärme ſeine kalten Finger
Zwiſchen meinen beiden Händen,
Und aus ſeinen gelben Locken
Drück ich ihm das Regenwaſſer.
Als ihn nun der Froſt verlaſſen
Spricht er „Laß uns doch verſuchen
„Ob die Sehne meines Bogens
„Nicht vom Regen ſchadhaft worden"
Schon war ſie geſpannt die Sehne
Und gleich einem Weſpenſtachel
Saß der Pfeil mir in dem Herzen.
Hüpfend rief er aus und lachte:
„Lieber Wirth, ſei mit mir fröhlich!
„Sieh, mein Bogen iſt nicht ſchadhaft;
„Aber Du wirſt Herzweh fühlen."

Digitized by Google

Muſikaliſch = äſthetiſche Ideen werden durch den Künſtler dadurch hervorgebracht, daß er die Folge ſeiner Gefühle ausdrückt und dadurch in uns gleiche Gefühle erzeugt, wodurch wir in einen Zuſtand verſetzt werden, der unſere Einbildungskraft reizt mit Gefühlen und Vorſtellungen zu ſpielen. In der freien Tonkunſt wird dies bewirkt durch raſche Uebergänge, Wiederkehr des Ausdrucks gewiſſer Empfindungen, freiere Aufeinanderfolge der Melodie, kühneres Fortſchreiten der Harmonie, eine gewiſſe Regelloſigkeit u. ſ. w.; in der Muſik, welche entweder einen untergelegten Text hat, oder in Verbindung mit andern Künſten erſcheint, wird das Gemüth dadurch belebt, daß außer der Vorſtellung des Gegenſtandes die Tonkunſt den Gefühlszuſtand ausdrückt und erweckt. So ſagt Gretry in ſeinem essay sur la Musique: „Die Gedanken müſſen in den Worten liegen, aber ihren geheimen Sinn muß die Begleitung ausdrücken. Ein liebendes Mädchen verſichert ihrer Mutter, daß ſie die Liebe nicht kennt; während ihre Worte Gleichgültigkeit ausdrükken, ſchildert das Orcheſter die Qualen ihres verliebten Herzens. Ein Einfaltspinſel rühmt ſeine Leidenſchaft oder ſeinen Muth. Seine Worte ſcheinen feurig, aber das Orcheſter zeigt uns durch die Monotonie der Muſik das Thier unter der Löwenhaut." — Man erzählt von dem großen Tonkünſtler Gluck, er habe in einer Probe ſeiner Iphigenia in Tauris bei der Stelle, wo Oreſt ſich ſchlafen legt, dem Orcheſter mehreremal zugerufen, forte, forte, presto. Einer der Muſiker warf ihm ein: Oreſt ſagt er werde ruhig. — Er lügt, erwiederte Gluck. Gewiß wollte der große Künſtler ſagen, Oreſt iſt nicht ruhig, was er dafür halt iſt nur Betaubung von dem ſchnellen Wechſel der Vorſtellungen und Gefühle, die in ſeiner Bruſt ſtürmen.

Alle die ſchönen Künſte, die nicht unmittelbare Empfindungen, äußere Sinneneindrücke erregen, wie die redenden und bildenden Künſte, bei denen uns alſo Ge-

Digitized by Google

genſtände dargeſtellt werden, findet ſich die äſthetiſche Idee in Nebenvorſtellungen der Einbildungskraft. Dahin gehören: die äſthetiſchen Attribute.

Ein Attribut heißt logiſch, inſofern es ausdrückt, was in unſern Begriffen liegt, äſthetiſch, inſofern es etwas anſchaulich darſtellt, was nicht in dem Begriffe des Gegenſtandes unmittelbar ſelbſt enthalten iſt, aber der Einbildungskraft Anlaß giebt, ſich über ein unabſehliches Feld verwandter Vorſtellungen zu verbreiten. Zu dieſen äſthetiſchen Attributen gehören, das verſteinernde Meduſenhaupt im Schilde der Göttin der Weisheit, die ſich ſchnäbelnden Tauben der Venus, die Leier in den Händen des Muſageten Apoll u. ſ. w. Die ſchöne Kunſt hat aber nicht allein in der Malerei und Bildhauerkunſt Attribute, wo der Ausdruck auch gewöhnlich gebraucht wird, ſondern die Dichtkunſt und Beredſamkeit nehmen den Geiſt, der ihre Werke beſeelt, auch von ſolchen Attributen der Gegenſtände her, welche den logiſchen zur Seite gehen und der Einbildungskraft einen Schwung geben, ſo daß wir, obgleich auf eine unentwickelte Art, mehr dabei denken, als ſich in einem Begriffe, mithin in einem Sprachausdrucke zuſammenfaſſen läßt.

Zu den äſthetiſchen Attributen gehören für die redenden Künſte, Bilder, Gleichniſſe, Allegorien.

Schiller ſtellt den Uebergang des rohen Barbaren aus dem Zuſtande der Thierheit in den der Menſchheit, durch Hülfe der Kunſt, im Bilde folgendergeſtalt dar:

Jetzt wand ſich von dem Sinnenſchlafe
Die freie, ſchöne Seele los,
Durch Euch entfeſſelt, ſprang der Sklave
Der Sorge, in der Freude Schoos.
Jetzt fiel der Thierheit dumpfe Schranke,
Und Menſchheit trat auf die entwölkte Stirn
Und der erhabne Fremdling, der Gedanke,
Sprang aus dem ſtaunenden Gehirn.

Jetzt ſtand der Menſch und wies den Sternen
Das königliche Angeſicht,
Schon dankte in erhabnen Fernen
Sein ſprechend Aug' dem Sonnenlicht;
Das Lächeln blühte auf der Wange,
Der Stimme ſeelevolles Spiel
Entfaltete ſich zum Geſange,
Im feuchten Auge ſchwamm Gefühl
Und Scherz mit Huld in anmuthsvollem Bunde
Entquollen dem beſeelten Munde.

Dem Geier gleich
Der auf ſchweren Morgenwolken,
Mit ſanftem Fittich ruhend
Nach Beute ſchaut
Schwebe mein Lied. —

Goethe.

Gleichniß.

Würden.

Wie die Säule des Lichts auf des Baches Welle ſich ſpiegelt,
Hell wie von eigener Glut flammt der vergoldete Saum,
Aber die Welle flieht mit dem Strom, durch die glänzende Straße
Drängt eine andre ſich ſchon, ſchnell wie die erſte zu fliehn.
So beleuchtet der Würden Glanz den ſterblichen Menſchen
Nicht der Menſch, nur der Platz, den er durchwandelte, glänzt.

Schiller.

Digitized by Google

Allegorie aus Miltons verlohrnem Paradies.

Die Höllenpförtnerin erwiedert drauf:
„Haſt Du mich denn vergeſſen, bin ich Dir
So ſcheußlich nun? ich, die im Himmel einſt
So reitzend ſchien, als Dich im vollen Rath
Der, wider Gott, mit Dir im kühnen Bund
Verſchworner Seraphim, auf einmal Weh
Und Schmerz befiel, Dein Auge trüb' und matt
Sich dunkelte, indeß ein Flammenſtrom
Aus Deiner Scheitel barſt, bis ſich zuletzt
Der linke Theil weit auseinander that,
Und ähnlich Dir an Hoheit und Geſtalt
Mit Himmelslicht umſtrahlt, im Waffenſchmuck
Ein Göttermädchen Deinem Haupt entſprang.
Ich war's, das Heer der Himmliſchen durchfuhr
Eiskalter Schreck, ſie traten ſcheu zurück
Und ſchauderten und nannten — Sünde mich.

Aus Schillers Braut von Meſſina:

Schön iſt der Friede! Ein lieblicher Knabe
Liegt er gelagert am ruhigen Bach
Und die hüpfenden Lämmer graſen
Luſtig um ihn auf dem ſonnigten Raſen
Süßes Tönen entlockt er der Flöte
Und das Echo des Berges wird wach
Oder im Schimmer der Abendröthe
Wiegt ihn in Schlummer der murmelnde Bach.

Digitized by Google

Von dem Gefühle der Luſt, was aus der leichten Beſchäftigung der reproductiven Einbildungskraft entſpringt.

Die reproductive Einbildungskraft ruft gehabte Anſchauungen ins Bewußtſeyn zurück; wird ihr dies Geſchäft vorgeſchrieben und der Gegenſtand iſt von der Art, daß ſie es mit Leichtigkeit verrichten kann, ſo wird ein Gefühl von Luſt bewirkt, da hingegen, wenn es ihr erſchwert wird, Unluſt entſteht.

Wir ſollen einen Gegenſtand, der von beträchtlicher Größe iſt, als ein Ganzes anſchauen; das iſt nur dadurch möglich, daß wir das Ganze nach und nach vor dem Sinne vorübergehen laſſen, und da alſo wenn das Mannigfaltige zuſammen verbunden werden ſoll, die vorhergegangenen Anſchauungen der Theile ins Bewußtſeyn zurückgerufen werden müſſen, ſo wird dies Geſchäft von der reproductiven Einbildungskraft unternommen. Iſt der Gegenſtand zu groß, des in ihm enthaltenen Mannigfaltigen ſo viel, daß es der Einbildungskraft ſchwer oder gar unmöglich wird, alles mit der gehörigen Lebhaftigkeit zu reproduciren, ſo entſpringt Unluſt aus dem Gefühl unſerer Schranken. Herrſcht hingegen in dem Gegenſtande ſelbſt oder auch in dem was zur Verzierung deſſelben angebracht iſt, Simplicität (Einfalt), ſo wird der Einbildungskraft die Reproduction leicht; dies iſt, wenn gleich nicht der alleinige, doch einer von den Gründen, warum uns die einfachen Darſtellungen der Alten ſo ſehr gefal-

len, da hingegen das Ueberladene des gothiſchen und äl=
teren franzöſiſchen Geſchmacks uns mißfällt. Iſt ferner
das Mannigfaltige ohne Ordnung vorhanden, ſo daß die
Uebereinſtimmung der Theile die Reproduction nicht er=
leichtert, ſo entſteht gleichfalls Unluſt; wenn aber dieſe
Uebereinſtimmung vorhanden oder das Mannigfaltige nach
Regeln zuſammengeſtellt iſt, ſo daß die Reproduction und
dadurch die Ueberſicht des Ganzen erleichtert wird; ſo
empfinden wir Luſt. Dies iſt z. B. der Fall bei der
ſymmetriſchen Anordnung der Theile eines großen Gebäu=
des, bei den Blättern der Blume u. ſ. w.

So können uns treue Darſtellungen abweſender Ge=
genſtände Vergnügen gewähren, inſofern ſie die reproductive
Einbildungskraft reitzen, das Bild des Gegenſtandes ſelbſt
hervorzurufen und ihn mit der Darſtellung vergleichen;
wir wollen hierdurch aber keinesweges behaupten, es rühre
das Vergnügen an Aehnlichkeit einzig und allein von der
leichten Beſchäftigung der reproductiven Einbildungskraft
her.

Soll eine Folge von Vorſtellungen dem Gedächtniß
anvertraut werden, ſo iſt es uns angenehm, wenn irgend
etwas an ihnen ſich findet, wodurch die Reproduction der=
ſelben erleichtert wird; dahin gehören Ordnung, Verbin=
dung mit uns ſchon bekannten und geläufigen Vorſtellun=
gen, Metrum, Reim (als Beiſpiele die versus memo-
riales) u. ſ. w.

So wahr das im Vorhergehenden Geſagte iſt, wel=
ches ſich ſchon aus dem allgemeinen Geſetz: ein Gegen=
ſtand der ſubjektiv zweckmäßig iſt, bringt Luſt hervor,
ergiebt, ſo folgt doch daraus keinesweges, daß ein Ge=
genſtand bei dem die vorhin aufgeſtellten Eigenſchaften
ſich finden uns reine Luſt gewähren müſſe. Inſofern ſei=
ne Zweckmäßigkeit für die reproductive Einbildungskraft
empfunden wird, iſt allerdings Luſt mit der Vorſtellung
derſelben verknüpft, aber dieſe Luſt kann ſo äußerſt gering
ſeyn, daß wir uns ihrer nicht beſonders bewußt werden,

Digitized by Google

vorzüglich dann, wenn ſie mit einer größern Unluſt verbunden iſt. Das Vergnügen, was aus Symmetrie durch die reproductive Einbildungskraft entſpringt, kann durch Steifheit, wodurch der productiven Einbildungskraft Zwang auferlegt wird, ganz verſchwinden; dies iſt z. B. bei den franzöſiſchen und holländiſchen Gärten, wo man überall ängſtliche Spuren der Scheere des Gärtners antrifft, der Fall. Bei Wachsfiguren macht die Aehnlichkeit zwar Vergnügen, aber dies verſchwindet faſt ganz über die Unluſt, die uns das Todte, Seelenloſe der Figuren einflößt, die uns in jedem Augenblick wegen der getreuen Nachbildung Bewegung erwarten laſſen und unſere Erwartungen unaufhörlich täuſchen. — Völlig überwogen und vernichtet wird es bei angemahlten Statuen. —

Die Einfalt und Einförmigkeit, ſo zweckmäßig auch beide für die reproductive Einbildungskraft ſind, können doch auf der andern Seite, wenn ſie der Mannigfaltigkeit Abbruch thun und alſo den Vorſtellkräften kein Spiel gewähren, tödtende Langeweile verurſachen und alſo das geringe Vergnügen, was die Leichtigkeit der Reproduction erzeugen möchte, vernichten.

Ferner iſt zu erinnern, daß wenn die Vorſtellung, welche die reproductive Einbildungskraft wieder hervorzurufen, veranlaßt wird, Unluſt erzeugt, inſofern andere Vorſtellnngen ſich ihr beigeſellen, dieſe Unluſt die mit der Handlung der Reproduction verbundene Luſt, leichtlich verdunkeln könne.

Das Wohlgefallen oder Mißfallen, welches aus der erleichterten oder erſchwerten Action der reproductiven Einbildungskraft entſpringt, wird wenn es für ſich allein, nicht in Beziehung auf etwas anders, betrachtet wird, unmittelbar in der Empfindung gegeben und gehört daher zum Vergnügen; es iſt weder intellectuell, wie das Wohlgefallen am Guten, denn es ſtützt ſich auf keinen Begriff, noch reflectirt (äſthetiſch in engerer Bedeutung), weil auch kein Zuſammenhalten von Zuſtänden des Gemüths dabei

Digitized by Google

ſtatt findet, wie das Schöne und Erhabene; es kann alſo auch auf keine Allgemeingültigkeit Anſpruch machen. — Ich habe oben mit Vorbedacht hinzugefügt, daß das Wohlgefallen oder Mißfallen, welches die erleichterte oder erſchwerte Reproduction der Einbildungskraft hervorbringt, für ſich allein betrachtet werden ſoll; iſt es hingegen in einer innigen, (nicht blos zufälligen, durch den Inhalt hervorgebrachten,) Verbindung mit andern Zuſtänden des Gemüths vorhanden, ſo gehört es zu den Beſtandtheilen eines Geſchmacksurtheils; zu denen über das Schöne, wenn Leichtigkeit der Reproduction mit Leichtigkeit der Syntheſis des Verſtandes verbunden iſt; zu denen über das Erhabene, wenn die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit der Reproduction die freie Selbſtthätigkeit der Vernunft offenbar macht.

Von der Luſt, welche aus dem Spiel der Empfindungen, Affekten und Gedanken entſpringt.

Es iſt nur noch eine Art des Vergnügens zu betrachten übrig, welches zwar, da es weder zu dem intellectuellen Wohlgefallen durch Begriffe, noch zu dem reflectirten in der bloßen Beurtheilung gehört, auf keine Allgemeingültigkeit Anſpruch macht, dennoch weil ein bloßes freies Spiel der Empfindungen ohne Abſicht dabei ſtatt findet, zur Geſchmacksluſt zu gehören ſcheint.

Dieſes Vergnügen iſt von dreifacher Art, entweder beruht es auf Empfindungen, die unmittelbar durch den äußern Sinneneindruck gegeben werden, dahin gehört das Ton- und Farbenſpiel; oder es beruht auf dem Wechſel der Gemüthszuſtände, den wir durch den innern Sinn wahrnehmen, dahin gehört das Glücksſpiel, oder es beruht auf dem Spiel mit Gedanken, wodurch ein Spiel von Gefühlen erregt wird; dies iſt der Fall beim Lächerlichen und Naiven.

Vom Spiel der Empfindungen, welche durch den äußern Sinn gegeben werden, oder vom Spiel der Farben und der Töne.

Von den äußern Sinnen ſind allein das Geſicht nnd Gehör tauglich uns Empfindungen zu geben, deren Folge und Wechſel ein ſich ſelbſt unterhaltendes Spiel von

Digitized by Google

Gefühlen erzeugt; alle andern äußern Sinne, Geruch Geſchmack und Taſten können keine ſolche Reihe von wechſelnden Empfindungen erzeugen.

Das durch den Sinn des Geſichts Gegebene, deſſen abwechſelnde Folge uns Vergnügen erweckt, ſind die Farben. Die Farben können entweder für ſich allein oder an Gegenſtänden haftend und denſelben zugehörend, betrachtet werden. Das erſte iſt z. B. der Fall bei dem Farbenſpiel am Himmel bei der auf- und untergehenden Sonne, das andere bei Gemälden. Wenn wir von dem Vergnügen reden, was das Farbenſpiel erweckt, ſo müſſen wir die Farben für ſich betrachten, nicht in ſo fern ſie an einem Gegenſtand ſich finden, in welchem letztern Fall von der Richtigkeit oder Schicklichkeit der Wahl (alſo von objektiver Zweckmäßigkeit) nur die Rede ſeyn kann; z. B. wenn wir das Fleiſch des Rubens zu roth, das eines Titian natürlich finden, oder einen Mahler tadeln, daß er einen alten ehrwürdigen Mann in eine helle ſchreiende Farbe gekleidet. Ferner iſt hier auch nicht von der Reinheit oder Unreinheit einer Farbe die Rede, die allerdings auch ein Gefühl von Luſt und Unluſt in uns hervorbringt und von welcher wir oben, bei Betrachtung der Geſchmacksurtheile in Rückſicht auf das Schöne, geſprochen haben. Es ſollen die Farben auf einander folgen, wie dies bei der untergehenden Sonne am Himmel ſich findet. Daß uns dieſes Farbenſpiel Luſt gewährt, iſt keinem Zweifel unterworfen; die ſanftern Uebergänge von einer Farbe zur andern, das in ſehr ſanften Abſtufungen zu- oder abnehmende Licht, thut dem Auge unendlich wohl, ſo daß uns dieſer Wechſel ſowohl in der Natur als durch Kunſt dargeſtellt, viel Vergnügen macht. Etwas ähnliches findet in der Mahlerei ſtatt; denn obgleich das Bild ſelbſt in ſeinen Theilen zugleich iſt, ſo geſchieht doch die Wahrnehmung deſſelben in der Zeit und es entſteht alſo eine Reihe von Empfindungen, weshalb auch hier in gewiſſer Rückſicht ein Farbenſpiel ſtatt fin-

Digitized by Google

det. Unſer Auge wird gereitzt auf dem Punkt des Gemäldes zuerſt zu verweilen, in welchem das höchſte Licht ſich findet und ſo durchläuſt es allmählig alle andern Theile des Bildes, wo das Licht durch völlig zuſammenhängende Grade bis zum ſtärkſten Schatten abnimmt; und ſo vielerlei Farben auch der Mahler auf dem Gemälde angebracht haben mag, ſo müſſen ſie doch harmoniſch zuſammenſtimmen und einen angenehmen Totaleindruck machen; es müſſen zwiſchen ſich widerſtreitenden Farben die gehörigen Uebergänge ſtatt finden u. ſ. w.

Freilich wird immer ein großer Unterſchied zwiſchen dem freien Farbenſpiel ohne Geſtalten in der Natur, und dem bei Gemälden ſtatt finden, daher ſtellte ich auch beide nur als ähnlich neben einander; dieſe Aehnlichkeit iſt aber auch wiederum nicht zu verkennen, und könnte noch weiter fortgeführt werden, wenn es hier der Ort wäre. Nur eins will ich noch hinzufügen; ſo wie bei dem freien Farbenſpiel am Himmel, bei der auf- und untergehenden Sonne eine Grundfarbe ſich findet, die überall eingemiſcht iſt und durchſchimmert, ſo muß auch dies bei einem Gemälde ſtatt finden, es muß einen beſtimmten Ton haben, wodurch Einheit in das Farbenſpiel gebracht wird.

Dieſe Luſt an der wechſelnden Folge der Farben und des daraus entſpringenden Spiels der Empfindungen gehört mehr zum Angenehmen als zum Schönen, weil der Gegenſtand uns durch den Sinneneindruck gefällt; wir ſagen daher auch es thut dem Auge wohl, um ein gewiſſes körperliches Wohlbehagen dadurch zu bezeichnen; allein es kann auch allerdings eine Geſchmacksluſt beigemiſcht ſeyn, inſofern in dem Wechſel der Farben eine Harmonie, ein Zuſammenſtimmen zu einer Einheit ſich findet, und in dieſer Rückſicht würde ſodann die Luſt am Spiel der Farben zur Geſchmacksluſt zu zählen und für allgemein mittheilbar zu halten ſeyn, wenn ſie gleich

Digitized by Google

als Wohlgefallen an der Farbe ſelbſt (dem Inhalt des Spiels) keinen Anſpruch darauf machen kann.

Noch will ich erinnern, daß hieher auch der Wechſel des Lichts, ohne Aenderung der Farbe, zu rechnen; auch dieſer gefällt für ſich, ſo bald die Stufenfolge im Ab- oder Zunehmen ſtatt findet. Als Beiſpiel nenne ich die optiſche Darſtellung einer Landſchaft mit auf- oder untergehender Sonne.

Durch den Sinn des Gehörs werden uns Töne gegeben, und auch bei ihnen kann ein Spiel ſtatt finden, mit welchem ein Spiel der Empfindungen verbunden iſt, das ein Gefühl der Luſt erweckt. Es iſt hier nicht von dem Wohlgefallen an einzelnen Tönen wegen ihrer Reinheit, noch von dem an ihrem Einklang, in ſo fern ſie gleichzeitig ſind, die Rede, ſondern von dem Gefühl der Luſt, was aus der Folge derſelben ſich ergiebt. Man muß bei der Verbindung mehrerer Töne zu einer Reihe zweierlei unterſcheiden, die Compoſition und die Modulation. Die erſtere verbindet das Mannigfaltige zur Einheit, ſie betrifft durchaus die Form, und iſt alſo der Gegenſtand der Geſchmacksurtheile, ſo wie das dadurch hervorgebrachte Wohlgefallen auf Allgemeingültigkeit Anſpruch macht. Die Modulation betrifft die Abwechſelung der Töne und giebt denſelben den Reitz. Der Geſang der Vögel gefällt wegen der Modulation. — Hier kann nun durch das Aufeinanderfolgen der Töne Luſt an der Sinnenempfindung hervorgebracht werden; in ſo fern der eine Sinneneindruck den folgenden vorbereitet und ſo die Eindrücke für das Organ zweckmäßig werden; eben ſo wie Unluſt dadurch hervorgebracht werden kann, daß der vorhergegangene Ton eine Veränderung des Gehörorgans bewirkt, welcher der Veränderung, welche der folgende Ton bewirkt, gradezu entgegengeſetzt iſt; wodurch Zweckwidrigkeit zwar nicht für das Gehörorgan überhaupt, aber doch für das in Bewegung geſetzte Gehörorgan entſpringt. Man ſieht leicht ein, daß das hier Geſagte

auch auf das Farbenſpiel ſeine Anwendung leidet. Von dieſem Gefühl, was aus der Folge der Töne blos in Beziehung aufs Organ betrachtet, ſich ergiebt, iſt noch das Gefühl zu unterſcheiden, was aus dem Spiel der durch Töne bewirkten Empfindungen entſpringt. Es kann nämlich jeder Ton auch als ein natürliches Zeichen von einer Empfindung betrachtet werden, und er bringt auch wiederum dieſe Empfindung in dem Hörenden hervor; wir unterſcheiden klagende, freudige, ſanfte, kräftige u. ſ. w. Töne. So wie nun die Töne aufeinander folgen, ſo werden ſie auch in dem Hörenden eine Folge von Gemüthszuſtänden und alſo eine Folge von Gefühlen erwecken, deren Spiel uns Luſt gewähren kann. Ja es kann ſich zu dieſem Spiel der Gemüthszuſtände noch ein neues geſellen, nämlich ein Spiel von Vorſtellungen, in ſo fern mit den Gefühlen dunkle Vorſtellungen ſich vergeſellſchaften können, die ſich wechſelweiſe untereinander beleben. — Das Wohlgefallen am Spiel der Töne gehört zum Angenehmen des Sinnenreitzes, die Luſt am Spiel der Gefühle und der Vorſtellungen iſt gleichfalls Vergnügen, es beſteht in der Belebung der Gemüthskräfte überhaupt, ohne eine beſtimmte Abſicht und kann als ſolches zwar auf mehrerer Einſtimmung rechnen, aber doch dieſe nicht, wie die Geſchmacksurtheile fordern.

Von der Luſt an dem Wechſel der Gemüthszuſtände.

Wir haben ſo eben gezeigt, daß der Wechſel der Gemüthszuſtände, welcher durch Töne (in der Muſik) hervorgebracht wird, mit einer Luſt verbunden ſeyn kann, die zum Angenehmen gehört und in einer Belebung der Gemüthskräfte überhaupt beſteht. Dieſer Wechſel und die damit verbundene Belebung, welche das Gefühl der Luſt

Digitized by Google

bewirkt, kann noch auf andre Weiſe hervorgebracht werden, und dazu gehören unter andern, die Glücksſpiele.

Allerdings kann das Glücksſpiel den Spielern oft blos wegen des Gewinnes gefallen; allein man trifft auch wiederum mehrere Perſonen an, denen das Spiel an ſich Vergnügen macht, und die kein Bedenken tragen würden, gern den ganzen Gewinn und mehr noch wegzugeben, ohne daß dadurch ihr Vergnügen vermindert würde. Dies führt uns auf die Unterſuchung der Quellen des Wohlgefallens am Glücksſpiel.

Es ſcheint mir, daß das Gefühl der Luſt, welches das Glücksſpiel gewährt, aus mehreren Quellen fließen könne. — Eine dieſer Quellen kann der Eigennutz ſeyn, wo nun der zu hoffende Gewinn zum Spiel reitzt, und die Luſt oder Unluſt von der erfüllten oder nicht erfüllten Hoffnung herrührt. — Sie gehört zu den mit dem ſinnlichen Begehren verbundenen Gefühlen. — Eine andere Quelle der Luſt iſt die Beſchäftigung des Verſtandes in Auflöſung der Aufgaben, die uns der Zufall aufgiebt; dies iſt namentlich der Fall bei den Spielen, wo das Glück nicht allein entſcheidet, wohin vorzüglich einige Kartenſpiele gehören. Wir entwerfen nach den erhaltenen Karten, die uns der Zufall giebt, einen Plan, und ſuchen dieſen trotz allen Schwierigkeiten, welche unſere Gegner machen, durchzuführen; oder wir ſtrengen alle unſere Kräfte an, um den Plan eines oder mehrerer unſerer Gegner zu vereiteln; daß dieſe Verſtandesbeſchäftigung Vergnügen gewährt, erhellet auch daraus, daß wir vorzüglich Luſt an kleinen Spielen, welche wir gewinnen, oder an großen, welche wir andere verlieren machen, empfinden; obgleich auch Eitelkeit hierbei ſich einmiſchen kann. Endlich iſt die letzte Quelle des Wohlgefallens am Spiel, welche uns eigentlich hier nur angeht, der Wechſel unſerer Gemüthszuſtände, den das Spiel bewirkt; die geſpannte Erwartung, welche mit Hoffnung und Furcht beſtändig wechſelt, belebt unſer Gemüth

Digitized by Google

überhaupt und iſt deshalb mit einem Gefühl von Luſt verbunden; ja es kann dieſes Spiel der Affekte ſogar eine körperliche Bewegung bewirken, welche der Geſundheit ſehr zuträglich iſt. Wenn daher auch das Glücksſpiel ein Intereſſe der Eitelkeit oder des Eigennutzes fordert, ſo iſt dies doch in der Regel bei weitem nicht ſo groß, als das an der Art wie wir es zu befriedigen ſuchen; das Mittel gefällt uns mehr als der Zweck.

Von der Luſt an dem Spiel der Gedanken.

Kant betrachtet unter dieſem Titel in ſeiner Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft, die Luſt, die uns das Lächerliche und Naive gewähren.

Daß bei dem Lachen durch Vorſtellungen das Gemüth auf den Körper einwirkt, die Vorſtellungen eine Erſchütterung des Zwerchfells hervorbringen, welches durch Reitz plötzlich angeſpannt und abgeſpannt wird, wodurch das in Unterbrechungen wiederholte ſchnellere Ausathmen entſteht, iſt außer Zweifel. — Wie das Gemüth auf den Körper (und auch umgekehrt, dieſes auf jenes) wirken kann, wird uns ewig ein Räthſel bleiben; höchſtens können wir als unerklärliches Faktum feſtſtellen, daß mit allen unſern Gedanken irgend eine Bewegung in den Organen des Körpers harmoniſch verbunden iſt. Dies vorausgeſetzt, ſo läßt uns dies mit Recht vermuthen, daß bei dem Lachen das Gemüth auf einander folgend plötzlich bald angeſpannt, bald abgeſpannt wird. Kant erklärt das Lachen durch den Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer geſpannten Erwartung in Nichts. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß hier nicht von dem Lachen was aus körperlichen Urſachen (z. B. vom Kitzeln) herrührt, die Rede iſt. — Beim Lachen hebt das Spiel der Vorſtellungen von Gedanken an, der Verſtand ſpannt unſere Erwartung, und dadurch die kör-

perlichen Organe (vorzüglich die zum Leben gehörigen des Athemholens), ſo bald er aber ſeine Erwartung betrogen findet, läßt er plötzlich nach und dies hat auf die harmoniſch wirkenden Organe des Körpers eine ähnliche Wirkung des Loslaſſens. Was Lachen erregt, nennen wir komiſch oder lächerlich; doch iſt nicht nothwendig, daß ein lautes Lachen hervorgebracht wird, es iſt hinreichend, wenn das innere Gefühl des Lachens entſpringt.

Soll etwas komiſch oder lächerlich ſeyn, ſo muß es unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen; es muß unſere Erwartung ſpannen, und endlich was Widerſinniges, Ungereimtes enthalten, alſo anders ausfallen, als wir es erwarteten, doch aber ſo, daß die Erwartung plötzlich in Nichts verwandelt wird. Aber nicht jedes Unerwartete, oder was unſerer Erwartung zuwider läuft, iſt deshalb ſchon komiſch; es muß die Erwartung von keinem großen Intereſſe für uns ſeyn, ſo daß wenn wir uns getäuſcht finden, dies für uns von keiner Bedeutung iſt, widrigenfalls wird die Erwartung nicht in Nichts verwandelt. Ein Gegenſtand alſo, der für uns von großer Wichtigkeit iſt, der unſern Verſtand, oder unſere Wünſche intereſſirt, erregt, wenn unſere Erwartung in Rückſicht ſeiner getäuſcht wird, kein Wohlgefallen, ſondern ein Mißfallen; das was wir erwarten, muß ſeiner Exiſtenz nach, für uns indifferent ſeyn, wenn die nicht erfüllte Erwartung uns zum Lachen bewegen ſoll. Wer wird es lächerlich finden, wenn er ſeinen entfernt wohnenden Freund zu beſuchen reiſt und unterweges erfährt, daß dieſer geſtorben iſt. — Ferner muß ſich die geſpannte Erwartung nicht in das Gegentheil, (denn das iſt immer Etwas und kann öfters betrüben), ſondern in Nichts verwandeln.

Die Jungemagd, von Pfeffel.

Ei! ſeht wie dick die Amme thut,
Das Menſch trägt Puder auf dem Kopfe:

Digitized by Google

Die gnäd'ge Frau hat's kaum ſo gut,
Es iſt mit ihr aus einem Topfe,
Trinkt Firnewein und ſchlürft Kaffee,
Ich muß mich mit Kovent begnügen.
Wenn ich vor Tag am Waſchtrog ſteh',
So bleibt die Drolle ruhig liegen.
Mich ſprengt man immer hin und her,
Sie darf nur tanzen, ſingen, lachen;
Nein Jungemagd bleib' ich nicht mehr,
Ich laſſe mich zur Amme machen.

Wir können an vorſtehendem kleinen Gedicht alle Erforderniſſe des Komiſchen anſchaulich machen. Die ſich über die Amme beklagende Jungemagd iſt für uns kein Gegenſtand von hohem Intereſſe; das was ſie von den guten Tagen der Amme und von ihrer eignen üblen Lage ſpricht, iſt allerdings richtig, wir geben ihr Beifall und erwarten was ſie vorhat, um ihre Lage zu verbeſſern; wir wollen prüfen, ob ſie den rechten Weg gewählt. Dieſe Erwartung aber wird plötzlich in Nichts verwandelt, denn es iſt ganz gegen alle Regel, daß ein Mädchen das Mittel, durch welches die Jungemagd dieſe Verbeſſerung bewirken will, öffentlich nennt.

Bei allen Gegenſtänden, die ein Lachen erregen, muß etwas vorhanden ſeyn, was auf einen Augenblick uns täuſchen kann, daher wenn der Schein verſchwindet, das Gemüth zurückſieht, um es mit ihm noch einmal zu verſuchen und ſo durch ſchnell hinter einander folgende An- und Abſpannung hin und zurückgeſchnellt und in Schwankung geſetzt wird, die, weil der Abſprung von dem, was gleichſam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliges Nachlaſſen) geſchah, eine Gemüthsbewegung und mit ihr harmonirende, inwendige, körperliche Bewegung verurſachen muß, die unwillkührlich fortdauert und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung, die Wirkun-

gen einer zur Geſundheit gereichenden Nation, hervorbringt.

Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß da der Verſtand beim Komiſchen in ſeiner Erwartung, wozu ihn ein allgemein bekannte und befolgte Regel berechtigt, ſich getäuſcht findet, das Wohlgefallen am Gegenſtande nicht von ihm herrühren kann, (denn wie kann eine getäuſchte Erwartung vergnügen); die Luſt entſpringt vielmehr aus dem Einfluß der Vorſtellung auf den Körper und deſſen Wechſelwirkung aufs Gemüth, und zwar nicht dadurch daß die Vorſtellung ein Gegenſtand des Vergnügens iſt, ſondern blos dadurch, daß ſie ein Spiel der Vorſtellungen veranlaßt, wodurch ein Spiel der Lebenskräfte im Körper hervorgebracht wird. Es gehört daher das Lächerliche nicht zum Schönen, ſondern zum Angenehmen, ob es gleich, insofern es an ſich kein Intereſſe bei ſich führt, auf mehrerer Einſtimmung zählen, wenn gleich dieſelbe nicht anſinnen kann.

Daß das Komiſche nicht wie das Schöne auf Allgemeingültigkeit Anſpruch machen kann, rührt von einem weſentlichen Unterſchied zwiſchen beiden her; das Schöne ſtützt ſich auf das harmoniſche Zuſammenſtimmen der beiden Erkenntnißkräfte, deren ſubjektive Beſchaffenheit, wir bei allen Menſchen als gleich anzunehmen, berechtigt ſind; das Lächerliche hingegen ſtützt ſeine Wirkung auf etwas, was bei verſchiedenen Menſchen allerdings ſehr verſchieden ſeyn kann; es fordert nämlich erſtlich einen Zuſtand der Indifferenz für den Gegenſtand, ſo daß derſelbe weder an ſich, noch durch Vergeſellſchaftung ein bedeutendes Intereſſe für uns erhalte; ferner ſetzt er Kenntniß der Regel oder der Analogie voraus, gegen welche gegen unſere Erwartung etwas geſchieht, und endlich den nöthigen Grad der Urtheilskraft, um dieſe Uebertretung plötzlich wahrzunehmen.

Das Komiſche iſt von doppelter Art, entweder hat derjenige, bei dem es ſich findet, nicht die Abſicht La-

Digitized by Google

chen zu erregen, dann lachen wir über ihn, oder er hat dieſe Abſicht, dann belachen wir ihn, und wir nennen das, was er vorbringt, Scherz. Verlachen iſt ein Lachen, womit Spott verbunden iſt. — Wir lachen über das alte Weib, welches alle Morgen betet: Ach Gott, ich bin ein junger Knab, verleih mir deines Geiſtes Gab'. Wir belachen den Einfall des Thomas Paine, wenn er ſagt: mir iſt kein Wunder groß genug, um darzuthun, was es darthun ſoll. Daß der Wallfiſch den Jonas verſchluckt hat, iſt' mir nicht hinreichend; Jonas müßte den Wallfiſch verſchlungen haben. — Wir verlachen den jungen Eingebildeten, welcher, weil die Recenſenten ſeine erſte Schrift nicht lobenswerth fanden, ſchwur, er wolle fortan ſich um die Aufklärung des Menſchengeſchlechts weiter nicht bemühen.

Alles das, was im Vorhergehenden über das Lachen geſagt worden, betrifft das Lachen im eigentlichen Sinn, das reine Lachen, wenn ich mich ſo ausdrücken darf; allein ſehr oft entſtehen körperliche Bewegungen, welche denen, die beim reinen Lachen ſich zeigen, ähnlich ſind, aber doch ein ganz anderes Spiel von Gedanken vorausſetzen, dahin gehört das verſchämte, boshafte, hämiſche, bittre Lachen. Auch bei den letztgenannten nimmt der Lachende oder Lächelnde plötzlich etwas Widerſinniges wahr; ein Etwas, was er wahrzunehmen nicht erwartete, allein ſeine Erwartung wird nicht in Nichts verwandelt, ſondern es zeigt ſich dem Gemüth plötzlich etwas anders, wodurch zwar die Anſpannung der Erwartung nachläßt, aber ein neuer Affekt eintritt. Ein Vater frägt ſeine Tochter ganz unerwartet, ob ſie einen Mann, den er ihr nennt, liebt? Sie iſt auf dem Punkt Ja zu antworten, aber in dem Augenblick verſchließt ihr das Gefühl der Schaam, oder der Gedanke, es ſchicke ſich für ein Mädchen nicht, Liebe zu geſtehen, den Mund; ſie iſt zur bejahenden Antwort geſpannt, ſie tendirt Ja zu ſagen, aber die Schaamhaftigkeit vernichtet dieſe Tendenz; daher entſpringt ihr

Digitized by Google

verſchämtes Lächeln; welches hier Ausdruck gemäßigter Freude iſt. — Es ſieht jemand einen Mann, dem er nicht wohl will, eine Handlung begehen, wodurch dieſer eine Blöße giebt, die ihm gefährlich werden kann; und jener lacht darüber, dies iſt ein boshaftes Lachen; iſt es mit Heimtücke verbunden, ſo wird es hämiſch genannt. Auch hier findet ſich etwas Unerwartetes, der Lachende war ſich nicht vermuthen, daß der von ihm Gehaßte ſich eine ſolche Blöße geben würde; die Schadenfreude will ſich äußern, aber der Gedanke, dies ſey nicht recht, nicht ſchicklich oder auch er mache ſich verdächtig, hält dieſe Aeußerung zurück und ſo entſpringt wechſelsweiſe An- und Abſpannung. Mit dem hämiſchen Lachen iſt Verſpottung verbunden, welche zugleich Verachtung bei ſich führt; man fühlt ſich geneigt, den andern öffentlich zu Schanden machen, dem Gelächter auszuſetzen, aber die Vorſtellung der Unwichtigkeit des Menſchen hält uns zurück, und ſo entſpringt, je nachdem wir die Handlung des Menſchen oder ſeinen Werth betrachten, ein wechſelndes Anſpannen und Nachlaſſen. Beim bittern Lachen ſind wir über einen Gegenſtand, der uns Uebel zufügt, entrüſtet, aber wir ſind uns auch bewußt, daß unſere Widerſetzlichkeit unnütz iſt. — In ein ſolches bittres Lachen bricht der gefeſſelte Prometheus aus; mit einem ſolchen Lachen klagt Donna Iſabella im letzten Akt der feindlichen Brüder die Götter und die Orakel an. „Alles dies erleid' ich ſchuldlos, doch bei Ehren bleiben die Orakel und gerettet ſind die Götter.“

Eine weitere Auseinanderſetzung des Lachens und des Lächerlichen, ſo wie auch eine genauere Claſſification deſſelben gehört in andere Wiſſenſchaften und kann in eine Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft nicht aufgenommen werden. Wir wollen hier blos noch kürzlich einiger Arten des Komiſchen erwähnen:

Es heißt etwas niedrig komiſch, wenn entweder die Vorſtellungen, oder die Verbindungen derſelben, oder

Digitized by Google

die Ausdrücke aus der Sphäre des gemeinen Haufens hergenommen ſind; edel komiſch, wenn keins von den drei Stücken ſtatt findet. — Ironie findet ſtatt, wenn man einem Gegenſtande Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten beilegt, die er nicht beſitzt, um die an ihm ſich findenden entgegengeſetzten Unvollkommenheiten oder Vollkommenheiten in ein deſto größeres Licht zu ſtellen. Perſiflage, wenn man unter dem Scheine des Lobes oder der Entſchuldigung jemanden dem Gelächter Preis giebt.

Die arme Galathe! Man ſagt ſie ſchwärz' ihr Haar,
Da es doch ſchwarz, als ſie es kaufte, war.

Die zum Lachen erforderliche plötzliche An- und Abſpannung wird man in der Ironie und Perſiflage ohne Mühe erkennen.

Der Witz iſt eine reichhaltige Quelle des Komiſchen. Er zeigt uns Aehnlichkeiten bei Gegenſtänden, die uns beim erſten Anblick ganz verſchieden erſcheinen. Doch iſt der Witz nicht immer Lachen erregend, er kann auch ſehr ernſt ſeyn. Wenn jener Unglückliche, ein Opfer der Tyrannei, dem Nachrichter, der ihn enthaupten ſoll, aber fehl ſchlägt, ſagt: Kerl, Du richteſt, wie Deine Obrigkeit, ſo iſt der Ausſpruch allerdings witzig, aber nichts weniger als lächerlich; dies iſt auch der Fall, wenn Thomas Morus ſeinen weißen Bart über den Block auf dem er enthauptet werden ſoll, mit den Worten legt: dieſer hat nicht geſündigt.

Eine andere reichhaltige Quelle des Lächerlichen iſt die Laune. *) Laune in objektiver Bedeutung iſt die Gemüthsſtimmung, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (ſogar umgekehrt) und doch gewiſſen Vernunft-

*) Laune kömmt wahrſcheinlich von luna, weil das Mondlicht die Gegenſtände uns oft ſeltſam erſcheinen macht. Der Ausdruck humor von Laune gebraucht (franz. humeur) kömmt wohl von der Meinung her, daß die verſchiedenen Temperamente der Menſchen auf der Verſchiedenheit der im Körper befindlichen Feuchtigkeiten beruhen.

Digitized by Google

principien in einer ſolchen Gemüthsſtimmung gemäß, beurtheilt werden. So iſt Yoriks empfindſame Reiſe ein Produkt der Laune, der Verfaſſer ſieht die Gegenſtände aus einem ganz eigenthümlichen nicht gewöhnlichen Standpunkt an, wodurch ſie ihm auch in ungewöhnlichen Geſtalten erſcheinen; ſobald man ſich aber mit ihm in dieſen Standpunkt ſtellt, ſich in ſeine Gemüthsſtimmung verſetzt, ſo kann man das Folgerichtige ſeiner Darſtellung nicht leugnen. Ich erinnere meine Leſer nur an die hörnerne Doſe des Bettelmönchs, an den Eſeltreiber, an den Vogel im Käfig. Man theilt die Laune in die frohe und ernſte; Produkte einer frohen Laune ſind die Werke eines Hogart, Fielding, Swift, Voltäre, Muſäus, Lichtenberg u. ſ. w.; der ernſten Laune Youngs Nachtgedanken, Juvenals Satyren u. ſ. w. Die Laune iſt nun von doppelter Art, entweder wir können uns freiwillig in dieſe Stimmung verſetzen, und ihr gemäß darſtellen, ein ſolcher Mann heißt launigt, oder wir werden gegen unſern Willen darin verſetzt, dann heißt man launiſch, und wenn die Gemüthsſtimmung in der Regel trübe iſt, läuniſch. — Die Naturgabe, ſich willkührlich in eine eigenthümliche Gemüthsſtimmung zu verſetzen, heißt Laune in ſubjektiver Bedeutung.

Die Produkte der Laune können uns zum Lachen bewegen; ob es gleich nicht immer der Fall iſt, daß ſie uns in dieſe Gemüthsſtimmung verſetzen; wir lachen mit frohem Muthe über des alten Shandy Bemühungen ein Wunderkind zu erzeugen und zu erziehen, die insgeſammt fehlſchlagen; wir fühlen innig mit der unglücklichen Maria in Sternes Reiſen; wir erfreuen uns der Heiterkeit des Anakreon; wir werden gerührt durch Youngs Nachtgedanken.

Witz mit Laune verbunden (launigter Witz) wird noch reitzender (pikanter), dahin gehört der Witz eines Lichtenberg, Thomas Paine, Voltäre, Leſſing, Käſtner, J. P. Richter u. ſ. w.

Der Künſtler, welcher launigte Werke hervorbringt, heißt ein Humoriſt; er folgt entweder ſeiner eigenen Laune, in welche er ſich willkührlich verſetzt (Swift in ſeinem Mährchen von der Tonne, Sterne in ſeinen Reiſen), oder er verſetzt ſich in die Laune eines andern und ſtellt dieſer gemäß die Gegenſtände dar (Sterne in Triſtram Shandy).

Das Wohlgefallen an den Werken der Laune gehört nicht ſowohl zum Schönen, als zum Angenehmen der Kunſt; denn die ſchöne Kunſt erfordert Würde der Darſtellung, die Ernſt verlangt, welches nicht immer bei den launigten Produkten ſtatt findet; es will das Werk der Laune mehr vergnügen und ergötzen, ſo wie das Schöne blos durch ſeine Form gefallen.

Vom Naiven.

Zu denjenigen Objekten, die durch ein Spiel der Gedanken ein Spiel von Empfindungen erwecken, welches uns Luſt gewährt, rechnet Kant mit Recht das Naive. Das Naive bringt ein gemiſchtes Gefühl von Freude und Schmerz hervor, der Gegenſtand zieht uns an und ſtößt uns ab; doch hat das Gefühl der Luſt die Oberhand.

Kant erklärt Naivität durch den Ausbruch der der Menſchheit urſprünglich natürlichen Aufrichtigkeit, wider die zur andern Natur gewordene Verſtellungskunſt. Darauf deutet ſelbſt der Name ſchon hin; denn wir haben dies Wort aus dem Franzöſiſchen, und die Franzoſen haben es nach dem Lateiniſchen nativus gebildet. Beim Naiven trägt die Natur über die Kunſt den Sieg davon, aber es muß die Natur Recht, die Kunſt Unrecht haben. Wenn in der Gellertſchen Fabel, der Vater ſeine Tochter dem um ſie werbenden Manne aus dem Grunde abſchlägt, weil ſie erſt vierzehn Jahre alt ſei und das Mädchen

Digitized by Google

ſchnell einfällt: Papa Sie haben ſich verſprochen, ich ſollt erſt vierzehn Jahre ſeyn — — nein, vierzehn Jahr und ſieben Wochen; ſo iſt dies Naivität. Die Kunſt hätte geboten, den Wunſch verheirathet zu werden zu verbergen, aber in dem Mädchen ſiegt die Natur über die Kunſt, und die Natur hat Recht.

Das Naive iſt von doppelter Art, das der Ueberraſchung und das der Geſinnung. Siegt die Natur über die Kunſt wider Wiſſen und der Perſon, ſo findet das Naive der erſtern Art, ſiegt die Natur mit völligem Bewußtſeyn der Perſon, ſo findet das Naive der zweiten Art ſtatt.

Im eigentlichen Sinn kann man nur vernünftigen Weſen Naivität beilegen, allein man braucht auch wohl den Ausdruck in uneigentlicher Bedeutung von vernunftloſen Dingen, wo man alsdann ſeine Vorſtellungen in die Gegenſtände überträgt. Wir ſprechen in der Folge vom Naiven nur in der eigentlichen Bedeutung.

Das Gefühl, welches das Naive erregt, iſt zuſammengeſetzt; es findet ſich in ihm fröhlicher Spott, Ehrfurcht und Wehmuth. Wir bemerken die Regeln der Kunſt ſind übertreten, der Naive giebt dem Verſtande eine Blöße und wir fühlen eine Ueberlegenheit. Wir erwarteten die alltägliche Sitte des gekünſtelten Scheins. Dieſe Erwartung wird in Nichts verwandelt, daher das fröhliche Lächeln. Aber auf der andern Seite werden wir inne, daß die Lauterkeit der Geſinnung, welche dadurch offenbar wird, unendlich mehr werth iſt, als alle angenommene Sitte, dies erweckt Ehrfurcht. Durch die Nichtbefriedigung des Verſtandes wird die Befriedigung der Vernunft offenbar; Klugheit und Sittlichkeit waren im Streit und die letztere ſiegte. — Das Gefühl der Wehmuth entſpringt aus der Vorſtellung des Verluſtes der Wahrheit und Simplicität der Menſchheit.

Das Gefühl der Wehmuth wegen, was dem Gefühl, welches das Naive erweckt, beigemiſcht [illegible] gehört

Digitized by Google

ſelbſt zu dem Sanftrührenden und es kömmt darin mit dem Gefühl überein, was die Betrachtung der Natur als ſolche, z. B. an einem ſtillen Abend, in einem ruhigen Dorfe, an einem See, der von Gebüſch umkränzt iſt und auf deſſen Fläche der Mond ſich ſpiegelt u. ſ. w. in uns erweckt.

Bei dem Naiven der Ueberraſchung äußert ſich die Natur wider den Willen der Perſon, z. B. im Affekt. Das Gefühl der Achtung, das ihm beigemiſcht iſt, findet alſo nicht in Rückſicht der Perſon, ſondern in Rückſicht ſeiner moraliſchen Anlage ſtatt. Es betrifft die Moralität überhaupt, iſt alſo ein moraliſches Gefühl von Luſt, aber er betrifft keinen beſtimmten moraliſchen Charakter. Inſofern der Menſch wider ſeinen Willen aufrichtig iſt, ſo wird auch die Freude dadurch vermehrt, daß wir den Schalk in ihm blosgeſtellt und ihn beſtraft ſehen. Eine ſolche Naivität war die eines franzöſiſchen Kunſtrichters, der eine anonyme Ode gelobt hatte; als man ihm nachher ſagte, la Motte, deſſen Feind er war, ſei der Verfaſſer derſelben, rief er aus: Wenn ich das früher gewußt hätte! —

Dem Naiven der Geſinnung liegt das Kindliche zum Grunde. Wir achten die Perſon, die daſſelbe äuſſert. Es kömmt nur Kindern und kindlichgeſinnten Menſchen zu; ſie vergeſſen aus eigner ſchöner Menſchlichkeit, daß ſie es mit einer verderbten Welt zu thun haben. In dem Schauſpiel Fauſt von Goethe, hält Margarethe, nachdem ſie die Bekanntſchaft des Fauſt gemacht und er ihr viel Schönes von ſeiner Liebe vorgeſagt hatte, folgenden naiven Monolog:

Ach Gott, was ſo ein kluger Mann,
Nicht alles alles denken kann,
Beſchämt ſteh' ich ſo vor ihm da,
Und ſag zu allen Sachen Ja.

Digitized by Google

Bin doch ein arm unwiſſend Kind
Begreif nicht was er an mir find't.

Ferner gehört hieher die Spinnerin, von Voß, welche wir S. 45. angeführt haben. Aus der naiven Denkart fließt nothwendigerweiſe auch ein naiver Ausdruck, ſowohl in Worten als in Bewegungen; er iſt der wichtigſte Beſtandtheil der Grazie. — Dem weiblichen Charakter iſt alſo Naivität am meiſten angemeſſen.

Das Gefühl, welches das Naive erzeugt, gehört zu den ſanften Gefühlen und es kann daher leicht aufgehoben werden, wenn ein anderes ſtärkeres Gefühl ſich damit verbindet; dahin gehört z. B. wenn durch die Offenherzigkeit eine Schandthat ans Licht kömmt, oder der Offenherzige ſich großen Gefahren ausſetzt.

Von dem Naiven iſt noch die offenherzige Einfalt zu unterſcheiden, welche die Natur nur darum nicht verkünſtelt, weil ſie ſich darauf nicht verſteht, was Kunſt des Umgangs ſei. Als Beiſpiel ſetze ich folgende Scene aus Molieres berühmter ecole des femmes her. Act. II. sc. 6.

Arnolphe.

Le monde, chère Agnes, est une etrange chose!
Voyez la médisance et comme chacun cause!
Quelques voisins m'ont dit, q'uun jeune homme inconnu
Etoit en mon absence à la maison venu
Que vous aviez souffert sa vue et ses harangues:
Mais je n'ai point pris foi sur ces mechantes langues
Et j'ai volu gager que c'etoit faussement . . .

Agnes.

Mon Dieu! ne gagez pas, vous perdriez vraiment.

Arnolphe.

Quoi! c'est la verité qu'un homme . . . .

Digitized by Google

Agnes.

Chose sure

Il n'a presque bougé de chez nous, je vous jure.

Arnolphe bas à part

Cet aveu qu'elle fait avec sincerité
Me marque pour le moins son ingenuité.

Anmerkung.

Es wäre jeʒt das Gefühl der Luſt noch zu betrachten, welches aus der teleologiſchen Urtheilskraft entſpringt; allein es iſt dieſem Reflectionsvermögen ein ganz eigener Abſchnitt gewidmet, um die Prinzipien deſſelben aufzuſtellen um die Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs zu zeigen, und was die Luſt betrifft, welche durch daſſelbe gegeben wird, ſo iſt davon in der Einleitung geſprochen. Wir wollen jeʒt nur noch einige Bemerkungen nach Anleitung der Kantiſchen Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft über Geſchmack, Genie und ſchöne Kunſt hinzufügen.

Nähere Beſtimmung des dem Geſchmack zum Grunde liegenden Prinzips.

Der Geſchmack iſt das Beurtheilungsvermögen des Schönen. Jedes Urtheil muß ſeinen Grund haben, und dies muß alſo auch bei den Geſchmacksurtheilen ſtatt finden. Nun ſind nur zwei Fälle möglich; man nimmt entweder an, der Geſchmackurtheile jederzeit nach empiriſchen Beſtimmungsgründen, welche durch die Sinne a posteriori gegeben werden, oder man geſteht zu, daß er aus Gründen a priori urtheile. Die erſtere Behauptung nennt Kant den Empirismus der Critik des Geſchmacks, die andere den Rationalismus derſelben. Die im Vorher-

Digitized by Google

gehenden von uns angeſtellten Unterſuchungen haben die Richtigkeit der erſtern Behauptung dargethan; denn unter ihrer Vorausſetzung würde das Schöne zum Angenehmen gehören, und das Urtheil darüber eben ſo wenig wie das Urtheil über das Angenehme allgemeine Einſtimmung anſinnen können, ſondern ſich auf Privatgültigkeit einſchränken müſſen. Es kann alſo nur der Rationalismus ſtatt finden.

Der Rationalismus aber kann wiederum von doppelter Art ſeyn, entweder kann er behaupten, das Schöne laſſe ſich auf Begriffe bringen, und nach beſtimmten Regeln a priori beurtheilen, oder er kann behaupten, daß das Urtheil über das Schöne nicht durch beſtimmte Gründe motivirt werden könne. Die erſte dieſer Behauptungen iſt gleichfalls im Vorhergehenden geprüft und widerlegt worden; denn ihr zu Folge würde das Schöne mit dem Guten, den letztern Ausdruck in weiterer Bedeutung genommen, einerlei ſeyn. Es bleibt alſo für die Critik des Geſchmacks nur der Rationalismus ohne objektive beſtimmte Gründe als alleinig richtig übrig.

Der Begriff a priori, welcher der äſthetiſchen Urtheilskraft bei ihrer Reflection über die Gegenſtände zum Behuf eines Geſchmacksurtheils zur Leitung dient, iſt der der Zweckmäßigkeit. Dieſe Zweckmäßigkeit aber iſt, wie S. 86 gezeigt worden, nicht objektiv, ſondern blos ſubjektiv; denn das Geſchmacksurtheil über Schönheit iſt kein Erkenntnißurtheil, welches eine Eigenſchaft des Gegenſtandes ausſagte; es drückt blos das Wohlgefallen des Subjekts am Gegenſtande aus. Wenn man aber auch die Zweckmäßigkeit des Gegenſtandes in Beziehung auf das Geſchmacksurtheil blos als ſubjektiv betrachtet, ſo finden doch noch zwei Fälle ſtatt, entweder man meint, dieſe ſubjektive Zweckmäßigkeit des Gegenſtandes ſei der wirkliche, abſichtliche Zweck der Natur oder der Kunſt (Realismus) oder man behauptet, dieſe Zweckmäßigkeit ſei eine, ohne Zweck ſich von ſelbſt hervorthuende Ueber-

Digitized by Google

einſtimmung zu dem Bedürfniſſe der Urtheilskraft (Idealismus).

Die Betrachtung der Produkte der organiſirten Natur ſcheint die Behauptung des Realismus ſehr zu unterſtützen; denn wenn man auch gleich die Geſtalt der Pflanzen und Thiere aus einem innern Zweck derſelben abzuleiten geneigt wäre, ſo ſcheint es doch, daß die unſern Augen ſo wohlgefällige Mannigfaltigkeit und harmoniſche Zuſammenſtimmung der Farben bei den Schaalthieren, mehreren Vögelarten, Schmetterlingen, Blumen u. ſ. w., welche nur die Oberfläche dieſer Gegenſtände zieren, und mit dem innern Zweck derſelben in keiner Verbindung ſtehen, uns einen Beweis geben, daß die Natur wirklich den Zweck gehabt habe, ſie unſerer äſthetiſchen Urtheilskraft gemäß einzurichten.

So richtig dies auch beim erſten Anblick ſcheint, ſo treibt uns doch die Vernunft durch ihre Maxime: die unnöthige Vervielfältigung der Prinzipien nach aller Möglichkeit zu verhüten, an, Erſcheinungen in der Natur aufzuſuchen, welche blos in dem Mechanismus derſelben ihren Grund haben und dennoch für unſere Beurtheilung zweckmäßig ſind, von uns für ſchön erklärt werden können; dieſe aber finden ſich in den freien Bildungen der Natur. Kant verſteht nämlich unter einer freien Bildung der Natur diejenige, wodurch aus einem Flüſſigen in Ruhe, durch Verflüchtigung oder Abſonderung eines Theils deſſelben (bisweilen blos des Wärmeſtoffs) das Uebrige im Feſtwerden eine beſtimmte Geſtalt oder Gewebe (Figur oder Textur) annimmt, die nach der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materien verſchieden, in eben derſelben aber genau dieſelbe iſt. Hierzu wird aber, was man unter einer wahren Flüſſigkeit jederzeit verſteht, nämlich daß die Materie in ihr völlig aufgelöſet, d. h. nicht als ein bloßes Gemenge feſter und darin blos ſchwebender Theile anzuſehen ſei, vorausgeſetzt. Die Bildung geſchieht alsdann durch Anſchießen, d. i. durch ein plötzliches Feſt-

werden, nicht durch einen allmähligen Uebergang aus dem flüſſigen in den feſten Zuſtand, ſondern gleichſam durch einen Sprung, welcher Uebergang auch das Cryſtalliſiren genannt wird. So bilden ſich die cryſtalliniſchen Figuren der Salze, Steine, mehrerer Erze, der Schneeflocken u. ſ. w. Wenn wir daher gleich bei Beurtheilung der organiſchen Körper, wie in der Critik der teleologiſchen Urtheilskraft gezeigt werden wird, der Natur gewiſſe innere Zwecke beilegen müſſen, ſo kann es doch auch ſeyn, daß nebenher bei ihnen freie Bildung ſtatt findet, ſo daß aus den in den organiſchen Körpern befindlichen Flüſſigkeiten dem allgemeinen Geſetze der Verwandtſchaft der Materien gemäß, Cryſtalliſationen entſtehen. So wie nun die in einer Atmoſphäre, welche ein Gemiſch verſchiedener Luftarten iſt, aufgelöſte wäßrige Flüſſigkeiten, wenn ſich die letztere, durch Abgang der Wärme von jener ſcheidet, Schneefiguren erzeugen, die nach Verſchiedenheit der damaligen Luftmiſchung von oft ſehr künſtlich ſcheinender und überaus ſchöner Figur ſind, ſo läßt ſich, ohne dem teleologiſchen Prinzip der Beurtheilung der Organiſation etwas zu entziehen, wohl denken: daß, was die Schönheit der Blumen, der Vogelfedern, der Muſcheln, ihrer Geſtalt ſowohl als Farben nach, betrifft, dieſe der Natur und ihrem Vermögen, ſich in ihrer Freiheit, ohne beſondere darauf gerichtete Zwecke, nach chemiſchen Geſetzen, durch Abſetzung der zur Organiſation erforderlichen Materie, auch äſthetiſch zweckmäßig zu bilden, zugeſchrieben werden könne.

Dieſe Darſtellung macht die angeführten Gründe aus der organiſirten Natur für den Realismus der ſubjektiven Zweckmäßigkeit ihrer Produkte wenigſtens ſchwankend; allein folgende Gründe ſtoßen dieſe Behauptung völlig um. In der Beurtheilung der Schönheit ſuchen wir das Richtmaas derſelben a priori in uns und die äſthetiſche Urtheilskraft iſt in Anſehung des Urtheils, ob etwas ſchön ſei oder nicht, ſelbſt geſetzgebend; dies kann aber bei Na-

turſchönheiten nicht ſtatt finden, wenn wir den Realismus der ſubjektiven Zweckmäßigkeit der Natur annehmen, weil wir da von der Natur lernen müßten, was wir ſchön zu finden hätten und das Geſchmacksurtheil empiriſchen Prinzipien unterworfen ſeyn würde; denn in einer ſolchen Beurtheilung kömmt es nicht darauf an, was die Natur iſt, oder auch was ſie für uns als Zweck iſt, ſondern wie wir ſie aufnehmen. Es würde immer eine objektive Zweckmäßigkeit der Natur ſeyn, wenn ſie für unſer Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte und nicht eine ſubjektive Zweckmäßigkeit, welche auf dem Spiel der Einbildungskraft in ihrer Freiheit beruhete. Die Eigenſchaft der Natur, daß ſie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmäßigkeit in dem Verhältniſſe unſerer Gemüthskräfte in Beurtheilung gewiſſer Produkte derſelben, wahrzunehmen, und zwar als eine ſolche, die aus einem überſinnlichen Grunde für nothwendig und allgemeingültig erklärt werden ſoll, kann nicht Naturzweck ſeyn oder vielmehr von uns als ein ſolcher beurtheilt werden, weil ſonſt das Urtheil, welches dadurch beſtimmt wurde, abhängig und nicht, wie es einem Geſchmacksurtheile geziemt, frei ſeyn, d. h. ſeinen Grund blos in ſich ſelbſt haben würde.

In der ſchönen Kunſt iſt das Prinzip des Idealismus der Zweckmäßigkeit noch deutlicher zu erkennen; denn daß hier nicht ein äſthetiſcher Realismus derſelben durch Empfindungen (wobei ſie ſtatt ſchöner, blos angenehme Kunſt ſeyn würde), angenommen werden könne, das hat ſie mit der ſchönen Natur gemein; allein der ſchönen Kunſt als ſolcher kann deshalb keine Realität der Zwecke zum Grunde liegen, weil ſie nicht als ein Produkt des Verſtandes und der Wiſſenſchaft, ſondern des Talents (Genies) betrachtet werden muß; ſo daß ein Künſtler zwar durch ſeine Produkte den Geiſt des andern erwecken, aber durchaus dem andern ſeine Kunſt durch Belehrung nicht mittheilen kann; wie dies bei Erkenntniſſen oder auch bei mechaniſchen Künſten der Fall iſt.

Von dem Unterſchiede zwiſchen Geſchmack und Genie.

Das Vermögen ſchöne Gegenſtände als ſolche zu beurtheilen heißt Geſchmack; das Vermögen, ſolche Gegenſtände hervorzubringen heißt Genie. Der Geſchmack iſt blos ein Beurtheilungs-, nicht ein Productions-Vermögen.

Die Gegenſtände der Geſchmacksurtheile ſind entweder Natur- oder Kunſtſchönheiten. Den Unterſchied zwiſchen beiden haben wir S. 128. angegeben; dieſe ſind Produkte der freien Willkühr der Menſchen, jene der Natur.

Man muß aber eine Kunſtſchönheit von der ſchönen Kunſt wohl unterſcheiden. Ein Produkt der mechaniſchen Kunſt, z. B. ein Tiſch, ein Bett, oder auch ein Produkt wiſſenſchaftlicher Erkenntniß, z. B. eine moraliſche Abhandlung, kann eine gefällige Form haben und alſo zu den Kunſtſchönheiten gezählt werden, ob es gleich kein Produkt der ſchönen Kunſt, wie ein Gemälde, ein Gedicht, eine Symphonie u. ſ. w. genannt werden kann. Kunſtſchönheit ſoll nichts weiter heißen, als die Schönheit eines Gegenſtandes, der kein Produkt der Natur iſt. — Es kann aber auch wiederum geſchehen, daß an einem ſeyn ſollenden Werke der ſchönen Kunſt Genie oder Geſchmack, an einem andern Geſchmack ohne Genie ſich findet. So tragen viele Stellen in den Werken des Shakeſpear, Dante, Jean Paul u. ſ. w. den Stempel des Genies, das uns Bewunderung einflößt, wenn wir gleich nicht leugnen können, daß der Geſchmack durch ſie nicht blos nicht befriedigt, ſondern ſelbſt beleidigt wird; und ſo finden wir in den Werken vieler franzöſiſchen und deutſchen Dichter Stellen, gegen welche der Geſchmack nichts einzuwenden hat, die aber keine Spur des Genies zeigen.

Digitized by Google

Von der Kunſt überhaupt.

Man bedient ſich des Ausdrucks Kunſt in dreifacher Bedeutung. Erſtlich ſtellt man der Kunſt die Natur gegenüber und verſteht darunter die Hervorbringungen durch Freiheit, d. i. durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunſt zum Grunde legt. Die Produkte der Natur heißen Wirkungen (effectus), die der Kunſt Werke (opera). In dieſem Sinn ſind metaphyſiſche Syſteme, ein behauener Baumſtamm, ein in die Erde gegrabenes Loch, eben ſo gut Werke der Kunſt als Gemalde, Statuen, Gedichte u. ſ. w. Da die Menſchen unter allen uns bekannten Weſen die einzigen ſind, welchen Freiheit der Willkühr zukömmt, ſo ſind alle Kunſtprodukte Werke der Menſchen, und was nicht ein Werk der Menſchen iſt, iſt eine Naturwirkung. Es verſteht ſich übrigens nach dem was oben geſagt worden von ſelbſt, daß nicht alles was durch die Cauſalität des Menſchen hervorgebracht wird, ein Werk der Kunſt iſt, denn der Menſch iſt auch in vielen Hinſichten als Naturweſen zu betrachten; es muß der Menſch Urſach durch Vernunft ſeyn, wenn ſein Produkt ein Werk der Kunſt genannt werden ſoll. — Da die Vernunft in praktiſcher Hinſicht das Vermögen der Zwecke genannt werden kann, ſo ergiebt ſich daraus, daß man Kunſt auch durch Cauſalität nach Zwecken erklären kann. Daß dies ſeine Richtigkeit habe, erhellt daraus, daß wenn man einen Gegenſtand findet, der eine von der gewöhnlichen abweichende Form hat (z. B. einen Stein der vorn zugeſpitzt iſt, und an deſſen dickern Ende ein rundes Loch ſich findet) man dieſen Gegenſtand ſofort für ein Produkt der Kunſt erklärt, ſobald man den Zweck entdeckt zu haben meint, der die hervorbringende Urſach beſtimmte, dem Objekt dieſe ſeine Form zu ertheilen.

Freilich nennt man auch wohl Naturprodukte, die eine regelmäßige Form haben und von Weſen hervorge-

bracht wird, deren Cauſalität durch Vorſtellungen (wenn gleich nicht durch Begriffe) beſtimmt wird, wie z. B. den Bau der Bienen, des Bibers u. ſ. w., Kunſtwerke, allein dies geſchieht nur der Analogie nach, denn ſobald man ſich beſinnt, daß ſie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, ſagt man, es iſt ein Produkt ihrer Natur, ihres Inſtinkts.

Zweitens ſtellt man der Kunſt die Wiſſenſchaft gegenüber (das Können dem Wiſſen) und da unterſcheidet ſich die erſtere von der letztern, wie das praktiſche vom theoretiſchen Vermögen, die Technik von der Theorie. Nur iſt zu merken, daß man auch das, was man kann, ſo bald man nur weiß, was gethan werden ſoll und alſo nur die begehrte Wirkung genugſam kennt, nicht eben Kunſt nennt; nur das, was, wenn man es auch auf das vollſtändigſte kennt, dennoch darum zu machen, ſofort noch nicht die Geſchicklichkeit hat, gehört in ſo weit zur Kunſt. So gehören viele vorgeblichen Künſte des Taſchenſpielers die auf Einverſtändniß mit ſeinem Gehülfen, oder auf magnetiſcher Kraft u. ſ. w. beruhen, nicht zur Kunſt; er ſagt gewöhnlich ſelbſt: Es iſt keine Kunſt, es iſt nur eine Wiſſenſchaft; andere hingegen, wozu Schnelligkeit oder Fertigkeit gehört, z. B. eine Sache aus der einen Hand ſo ſchnell in die andere zu werfen, daß die Dauer der Bewegung kleiner iſt als die Zeit welche zur Wahrnehmung erfordert wird, offenbar zur Kunſt. — Die ausübende Chemie, Chirurgie, Arzneikunde u. ſ. w. ſind Kunſt; dadurch daß man dieſelben theoretiſch kennt, iſt man noch immer nicht im Stande, ſie praktiſch zu üben.

Drittens endlich ſtellt man die Kunſt dem Handwerk gegenüber; ſie unterſcheiden ſich wie Spiel und Arbeit. Die erſte heißt freie, die andere kann auch Lohnkunſt heißen. Man ſieht die erſte ſo an, als ob ſie nur als Spiel, d. i. als Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm iſt, zweckmäßig ausfallen (gelingen) kön-

ne; die zweite ſo, daß ſie als Arbeit, d. i. Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt unangenehm (beſchwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend iſt, mithin zwangsmäßig auferlegt werden kann. *) Es kann an den Produkten des Handwerks freie Kunſt ſich finden; ſo wie auch in allen freien Künſten etwas zwangsmäßiges (Mechanismus) erforderlich iſt. Der Dichter z. B. muß die Regeln der Grammatik, der Proſodie u. ſ. w. inne haben; der Bildhauer erlernen, wie man den Meißel zu führen habe.

Eintheilung der Kunſt.

Die Kunſt iſt entweder mechaniſch, oder äſthetiſch. Sie erhält den erſten Namen, wenn ſie der Erkenntniß eines möglichen Gegenſtandes angemeſſen, blos ihn wirklich zu machen, die dazu erforderlichen Handlungen verrichtet; ſie wird äſthetiſch genannt, wenn ſie die Erweckung eines Gefühls von Luſt zur unmittelbaren Abſicht hat. Der Zimmermann, welcher aus Balken und Brettern eine Hütte zuſammenſetzt, iſt ein mechaniſcher Künſtler, ihm iſt die Hervorbringung der Hütte nach Maasgabe ſeiner Erkenntniſſe, Hauptzweck. Der Baumeiſter, welcher bei Erbauung eines Hauſes nicht blos auf den Gebrauch deſſelben ſieht, ſondern auch will, daß die Betrachtung deſſelben in der Reflection gefalle, iſt in dieſer

*) Daß man auf dieſe Weiſe Spiel und Arbeit unterſcheidet, ſieht man aus folgendem Beiſpiel: Wenn bei einer Whiſtparthie derjenige, welcher mit uns gegen die beiden andern ſpielt, eine ängſtliche Aufmerkſamkeit fordert, über jede von uns ausgeſpielte Karte krittelt, jeden Scherz verbietet u. ſ. w., ſo ſagen wir, das iſt eine wahre Arbeit und kein Spiel. Ferner ſagen wir von einem Mahler, der Gemälde verfertigt, um damit einen Handel zu treiben und nur darauf ſieht, was ihm am meiſten bezahlt wird: er treibe ſeine Kunſt Handwerksmäßig.

Digitized by Google

Rückſicht ein ſchöner Künſtler. Die äſthetiſche Kunſt iſt wiederum von doppelter Art: angenehme oder ſchöne Kunſt. Jene beſtrebt ſich Luſt in der Sinnenempfindung, Luſt des Genuſſes zu bewirken, ſie hat einen beſondern Zweck und macht auf Allgemeinheit des Wohlgefallens keinen Anſpruch. Dahin gehören: die Kunſt unterhaltend zu erzählen, zu ſcherzen, eine Tafel gut anzuordnen, ſchmackhafte Speiſen zu bereiten u. ſ. w. Dieſe iſt eine Vorſtellungsart, die für ſich ſelbſt zweckmäßig iſt und obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geſelligen Mittheilung befördert. Ihre Luſt iſt allgemein mittheilbar und ſie hat die reflectirende Urtheilskraft, nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaaß.

Es iſt ſchon an einem andern Orte erinnert worden, daß der Unterſchied zwiſchen ſchönen Künſten und ſchönen Wiſſenſchaften unſtatthaft iſt. Man belegte gewöhnlich die ſchönen redenden Künſte, Beredſamkeit und Dichtkunſt, mit dem letztern Namen, wahrſcheinlich weil vorzüglich zu ihrer ganzen Vollkommenheit eine ſehr große Menge wiſſenſchaftlicher Erkenntniſſe erforderlich iſt.

Nähere Beſtimmung der ſchönen Kunſt.

Soll ein Gegenſtand als ein Werk der ſchönen Kunſt von uns erkannt werden, ſo müſſen wir ihn erſtlich für ein Werk der Kunſt anſehen und zweitens muß die Abſicht des Künſtlers geweſen ſeyn, daß der Gegenſtand uns in der bloßen Beurtheilung gefalle. — Wir unterſcheiden ein Produkt der Kunſt von dem der Natur durch die Form, welche zu erkennen giebt, daß ſie nach einem Begriff, d. h. zu einem Zweck hervorgebracht worden. Ein Kunſtprodukt muß alſo jederzeit nach einer beſtimmten Abſicht hervorgebracht werden; iſt dieſe Abſicht eine Luſt, welche durch Sinnenempfindung gegeben wird,

Digitized by Google

ſo gehört das Produkt nicht zur ſchönen, ſondern zur angenehmen Kunſt; iſt es die Hervorbringung eines beſtimmten Objekts, ſo würde, wenn ſie durch die Kunſt erreicht wird, der Gegenſtand nur durch Begriffe gefallen, alſo der mechaniſchen Kunſt angehören. — Soll alſo das Kunſtprodukt der ſchönen Kunſt angehören, ſo muß die Abſicht deſſelben weder Vergnügen, das durch Empfindung gegeben, noch Vollkommenheit, die durch Begriffe erkannt wird, ſondern das Wohlgefallen in der bloßen Beurtheilung, ohne einen beſtimmten Begriff ſeyn. Alſo muß die Zweckmäßigkeit im Produkte der ſchönen Kunſt, ob ſie zwar abſichtlich iſt, doch nicht abſichtlich ſcheinen, d. i. ſchöne Kunſt muß als Natur anzuſehen ſeyn, ob man ſich ihrer zwar als Kunſt bewußt iſt. Als Natur aber erſcheint ein Produkt der Kunſt dadurch, daß zwar alle Pünktlichkeit in der Uebereinkunſt mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es ſeyn ſoll, angetroffen wird, aber ohne Peinlichkeit, d. i. ohne eine Spur zu zeigen, daß die Regel dem Künſtler vor Augen geſchwebt und ſeinen Gemüthskräften Feſſeln angelegt habe. Sylbenmaaß und Reim ſind Regeln, welche der Dichter befolgt, ſie machen gleich beim erſten Anblick ſein Produkt als Werk der Kunſt kenntlich; allein ſo genau er auch die Geſetze des Sylbenmaaßes befolgt, keine Sylbe falſch, lang oder kurz, gebraucht, keines unrichtigen Reims ſich bedient, ſo muß man doch nirgend merken, daß Sylbenmaaß und Reim ihn zu etwas gezwungen haben, daß ein Gedanke oder auch ein Ausdruck durch einen von beiden hervorgebracht oder um eines von beiden willen da iſt. Der Künſtler muß die Feſſeln des Mechanismus mit Leichtigkeit und Grazie tragen, ſo daß ſie den Gang ſeines Geiſtes nicht hindern, ſondern verſchönern.

Vielleicht iſt es nicht unnöthig, bei der ſchönen Kunſt zu erinnern, daß wenn ſie mit mechaniſcher oder auch angenehmer Kunſt verbunden iſt, dasjenige in ih=

ren Produkten, was zu den beiden letztern gezählt wird, nach ganz andern Prinzipien beurtheilt werden muß', als das was zur Schönheit gehört. — Die Schönheit ſetzt ein freies (zwangloſes) Spiel der Gemüthskräfte des beurtheilenden Subjekts voraus, dies aber kann nicht ſtatt finden, wenn man dem Produkte es anſieht, daß die Gemüthskräfte des Urhebers deſſelben einem Zwange unterworfen waren. Die Freiheit des Schöpfers des Kunſtwerks kann nur das Bewußtſeyn der Freiheit des Beurtheilers erwecken.

Bei der Schönheit muß die Thätigkeit der Einbildungskraft mit der des Verſtandes harmoniſch (doch ohne beſtimmten Begriff) zuſammenſtimmen; es muß Regelmäßigkeit ohne vorhergegangene Regel da ſeyn, denn es findet kein Zuſammenſtimmen des Mannigfaltigen der Anſchauung zur Einheit eines beſtimmten Begriffs (wie bei der Erkenntniß), ſondern zur Einheit eines möglichen Begriffs überhaupt ſtatt; das Zuſammenſtimmen, wodurch die Regelmäßigkeit erkannt wird, iſt nicht objektiv in den Vorſtellungen, ſondern ſubjektiv in den Vorſtellkräften gegründet. Der Künſtler kann alſo um Schönheit hervorzubringen ſich nicht erſt die Regel denken, nach welcher er verfährt, dann würde er ein mechaniſches Kunſtwerk erzeugen; er würde uns die Regel, welche er befolgt, angeben können, wir würden aber dann auch keinen Ausſpruch über die Schönheit, ſondern über die Vollkommenheit ſeines Produkts thun. Es iſt daher ſchöne Kunſt nur dadurch möglich, daß in dem Künſtler eine ſolche Stimmung der Gemüthskräfte ſich findet, welche ihn in den Stand ſetzt, ein Werk hervorzubringen, das in denen, die es beurtheilen, ein harmoniſches Zuſammenſtimmen der Vorſtellkräfte bewirkt. Das Vermögen ſich in eine ſolche Stimmung zu verſetzen oder darin verſetzt werden zu können, nennt man Genie, es iſt ein Geſchenk der Natur, das zwar gebildet und vervollkommnet, aber nie durch Unterweiſung hervorgebracht werden kann. Die ſchöne Kunſt

Digitized by Google

iſt nur als Produkt des Genies möglich; denn nur dadurch, daß die Natur im producirenden Subjekte durch harmoniſches Zuſammenſtimmen der Vorſtellkräfte den Künſtler leitet, bringt er ohne vorhergegangene Regel ein regelmäßiges Produkt hervor. Sie unterſcheidet ſich dadurch von der mechaniſchen Kunſt, welche bloße Kunſt des Fleißes und der Erlernung iſt. —

Hierdurch wird meinen Leſern die von Kant gegebene Erklärung des Genies deutlich werden. Genie, ſagt er, iſt die angebohrene Gemüthsanlage (ingenium) durch welche die Natur der Kunſt die Regel giebt. — Geſchmack iſt auch eine angebohrne Gemüthsanlage, aber nicht zur Production, ſondern zur Reflection.

Nähere Betrachtung des Genies.

Man braucht den Ausdruck Genie nicht immer in der vorhin gegebenen Bedeutung; zuweilen verſteht man darunter den ganzen Umfang der Geiſtesfähigkeiten eines Menſchen, z. B. wenn man von jemand ſagt: er habe ein vielumfaſſendes, ein großes Genie, oder er habe nur wenig Genie; zuweilen ausgezeichnete Anlagen zu irgend einer Geiſtesbeſchäftigung, dies iſt z. B. der Fall, wenn man von einem philoſophiſchen, hiſtoriſchen, mathematiſchen Genie ſpricht.

Allein die meiſten kommen doch darin überein, daß ſie das Genie dem Nachahmungsgeiſt entgegen ſtellen, da nun Lernen nichts als Nachahmen iſt, ſo kann die größte Gelehrigkeit (Capacität) nicht für Genie gelten. Dieſem zu Folge würde es ein charakteriſtiſches Merkmal des Genies ſeyn, daß es erfindet. Vielmehr wird auch das Wort Genie in dieſer Bedeutung gebraucht und man nennt Newton eben ſo gut ein Genie als Shakeſpear. Doch kann man auch hier noch unterſcheiden; derjenige der etwas erfindet, was auch gelernt werden kann, z. B. in den Wiſſenſchaften, in den mechaniſchen Künſten, wird

Digitized by Google

ein Kopf genannt; ihm gegenüber ſteht der Pinſel, der niemals durch ſich ſelbſt etwas erfinden, ſondern blos lernen und nachahmen kann; derjenige hingegen, welcher erfindet, was weder gelehrt, noch gelernt werden kann, wird Genie genannt, und dies iſt die engſte und eigentlichſte Bedeutung dieſes Worts. Man ſieht leicht ein, daß es alsdann nur von Originalität in Rückſicht der ſchönen Kunſt gebraucht werden kann. Newton war ein großer Kopf, Shakeſpear ein großes Genie. Der erſtere konnte zeigen, wie man von den Anfangsgründen der Geometrie an nach und nach zur Einſicht der Wahrheiten gelangt, welche er in ſeinem unſterblichen Werk über die Naturphiloſophie (Philosophiae naturalis principia mathematica) vorgetragen hat. Shakeſpear kann nicht anzeigen, wie ſich ſeine phantaſiereichen und gedankenvollen Ideen in ſeinem Kopfe hervor und zuſammen fanden, darum weil er es ſelbſt nicht weiß und es alſo auch keinen andern lehren kann. Vergleicht man Kopf und Genie weiter miteinander, ſo ſtößt man noch auf folgende Unterſchiede: Dem Kopf iſt im Fortſchreiten zur immer größern Vollkommenheit keine Grenze geſetzt; jeder kann die Kenntniſſe ſeiner Vorgänger benutzen, weiter gehen und ſeine Erfindungen andern mittheilen; dem Genie iſt eine Grenze der Kunſt geſetzt, die vermuthlich ſchon erreicht iſt und nicht überſchritten werden kann; auch kann das Genie ſeine Geſchicklichkeit nicht mittheilen, die Gabe muſterhafte Werke der ſchönen Kunſt hervorzubringen, wird jedem unmittelbar von der Hand der Natur mitgetheilt und ſtirbt mit ihm, bis die Natur wieder einen andern eben ſo begabt, der nur eines Beiſpiels bedarf, damit das in ihm ſich findende Talent in Wirkſamkeit geſetzt werde.

Wie giebt denn nun aber das Genie in der ſchönen Kunſt die Regel? — Nicht in Worten, ſo daß ſie als eine Formel (Vorſchrift) aufgeſtellt würde, denn ſonſt würde die Kunſt nicht ſchöne, ſondern mechaniſche Kunſt

Digitized by Google

ſeyn; ſondern durch das Kunſtprodukt ſelbſt. Aber auch nicht auf die Art, daß man durch die Vergleichung der Kunſtprodukte untereinander oder auch ſelbſt durch die Reflection über ein aufgeſtelltes Kunſtwerk eine objektive Regel abſtrahirte, welches alles nur zur mechaniſchen Kunſt führen würde; ſondern nur dadurch, daß die Betrachtung des Kunſtprodukts denjenigen, welchen die Natur mit einem ähnlichen Verhältniß der Gemüthskräfte wie den Urheber des Werks begabt hat, in eine Stimmung verſetzt, welche ihn fähig macht, ähnliche Produkte hervorzubringen. Die Muſter der ſchönen Kunſt ſind daher das einzige Leitungsmittel die Kunſt ſelbſt auf die Nachkommenſchaft zu bringen, welches durch bloße Beſchreibungen nicht geſchehen könnte.

Da ein jedes Kunſtprodukt und alſo auch das der ſchönen Kunſt durch Cauſalität nach Zwecken hervorgebracht wird, man aber nothwendig um einen Zweck ins Werk zu richten, beſtimmte Regeln haben muß, ſo werden auch bei den Erzeugungen der ſchönen Kunſt ſich beſtimmte Regeln finden müſſen, von welchen das Genie ſich nicht frei ſprechen kann, die aber nicht die Schönheit, ſondern die Richtigkeit ſeiner Darſtellung angehen. Das Schulgerechte macht eine weſentliche, wenn gleich nicht die einzige Bedingung eines ſchönen Kunſtprodukts aus. — So muß z. B. der Bildhauer Kenntniß des menſchlichen Körperbaus haben, und wenn gleich dieſe Kenntniß verbunden mit der Geſchicklichkeit den Meiſſel zu führen, immer noch nicht in den Stand ſetzt einen Apoll von Belvedere hervorzubringen, ſo kann doch auf der andern Seite nicht geleugnet werden, daß ohne dieſe Kenntniß es völlig unmöglich iſt, den ſchönen Gott des Lichts darzuſtellen.

Aus der vorhergegangenen Erörterung ergiebt ſich: Das Genie iſt 1) ein Talent (Naturgabe), dasjenige hervorzubringen, wozu ſich keine beſtimmte Regel geben läßt, folglich muß Originalität ſeine erſte Eigenſchaft

ſeyn; 2) es bringt Werke hervor, die als Muſter verdienen aufgeſtellt zu werden und die alſo zum Richtmaß der Beurtheilnng dienen, es iſt exemplariſch; 3) es giebt als Natur (nicht als Wiſſenſchaft) die Regel, es kann der Urheber des Kunſtprodukts nicht angeben, wie ſich die Ideen dazu in ihm finden (daher denn auch vermuthlich das Wort Genie von genius, dem eigenthümlichen, einem Menſchen bei der Geburt mitgegebenen ſchützenden und leitenden Geiſt, von deſſen Eingebung jene originalen Ideen herrührten, abgeleitet iſt). Er wird von ſeinem Gegenſtand begeiſtert: Ovids

Est deus in nobis, agitante calescimus illo

iſt nicht blos auf die Dichter, ſondern auf alle Künſtler anwendbar; 4) es ſchreibt als Natur nicht der Wiſſenſchaft, auch nicht der mechaniſchen, ſondern der ſchönen Kunſt, die Regel vor.

Zergliederung der Vermögen des Gemüths, welche zuſammen verbunden ſeyn müſſen, um das Genie auszumachen.

Jemand der ein Produkt der ſchönen Kunſt hervorbringen will, muß zuvörderſt ſich einen beſtimmten Begriff von dem, was er hervorbringen will, machen, dazu iſt Verſtand erforderlich. Allein da zur ſchönen Darſtellung Anſchaulichkeit gehört, ſo muß auch in dem Künſtler eine, wenn gleich unbeſtimmte Vorſtellung von dem Stoff (der Anſchauung) vorhanden ſeyn, an und durch welchen er ſeinen Begriff darſtellen will; dies ſetzt Einbildungskraft voraus, welche in einem beſtimmteu Verhältniß zum Verſtande ſteht. Beide aber, Verſtand und Einbildungskraft, inſofern die letztere blos anſchaulich darſtellt, was der erſte durch Begriffe denkt, ſind zwar nothwendig zur ſchönen Kunſt, allein noch nicht hinreichend; denn das Kunſtwerk

Digitized by Google

ſoll in dem Beurtheilenden ein freies Spiel der Vorſtellkräfte erwecken, ſo daß die Thätigkeit derſelben ſich wechſelſeitig untereinander belebt. Wir nennen aber, wie wir S. 203 gezeigt haben, Vorſtellungen, welche ein ſich ſelbſt unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft, das zwar zweckmäßig für einen gegebenen Begriff, aber nicht durch denſelben eingeengt und beſchränkt iſt, äſthetiſche Ideen. Das Kunſtwerk muß alſo äſthetiſche Ideen erwecken, und dies iſt nur möglich, inſofern es ein Ausdruck äſthetiſcher Ideen iſt. Hieraus folgt, daß der Künſtler das Talent haben muß, äſthetiſche Ideen aufzufaſſen und darzuſtellen (einen ſinnlichen Ausdruck dafür zu finden). Man nennt das Belebende Geiſt, der Künſtler muß alſo Geiſt in ſeinen Produkten zeigen, damit er durch ſie ein belebtes der Erkenntnißkräfte bewirke. Dieſer Geiſt macht das dritte Erforderniß zum Genie, es beſteht in einer ungeſuchten unabſichtlichen ſubjektiven Zweckmäßigkeit der freien Einbildungskraft zum Verſtande; ſowohl dies Verhältniß beider Vorſtellkräfte zu einander, als auch die Stimmung zur Aeußerung ihrer zweckmäßigen Thätigkeit (Begeiſterung) iſt nicht zu erlernen (durch Kunſt hervorzubringen) ſondern kann allein durch die Natur des producirenden Subjekts hervorgebracht werden. Durch den Geiſt wird der Künſtler ſchöpferiſch, und ein Werk wird im hohen Sinn des Worts nur dann ein Kunſtwerk genannt zu werden verdienen, wenn es unverkennbare Zeichen dieſes ſchöpferiſchen Geiſtes (ποίησις) an ſich trägt; zu einem jeden Kunſtwerk gehört alſo Poeſie (Dichtkunſt), wenn ſie gleich nicht immer ihre Schöpfung in hörbaren willkührlichen Zeichen (Worten) darſtellt.

Nach dieſen Vorausſetzungen erklärt Kant Genie durch muſterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im freien Gebrauche ſeiner Erkenntnißvermögen. — Das Genie wirkt nun auf eine doppelte Weiſe; einmal als Beiſpiel der Nachfolge für ein anderes Genie, indem durch das Kunſtprodukt des erſten in dem andern das

Digitized by Google

Gefühl der eigenen Originalität aufgeweckt wird, Zwangsfreiheit von Regeln ſo in der Kunſt auszuüben, daß dieſe ſelbſt dadurch eine neue Regel bekommt, wodurch das Talent ſich als muſterhaft zeigt; zweitens als Muſter der Nachahmung, inſofern das Genie durch ſein Beiſpiel eine Schule bildet, d. h. eine methodiſche Unterweiſung nach Regeln, ſo weit man ſie aus jenen Geiſtesprodukten und ihrer Eigenthümlichkeit hat ziehen können.

Zu den Produkten der ſchönen Kunſt iſt aber außer dem Genie, welches ihnen Originalität und Geiſt giebt, noch Geſchmack erforderlich. Dieſer übernimmt die Diſciplin des Genies, giebt ihm die Leitung und ertheilt dem Stoff, den das Genie liefert, die gefällige Form, welche auf allgemeinen Beifall Anſpruch zu machen, berechtigt. Das Genie giebt dem Kunſtwerk Leben und Kraft, der Geſchmack Schönheit; Genie ohne Geſchmack iſt wilder, tobender Geiſt, deſſen Kraft man bewundert, aber nicht liebt; Geſchmack ohne Genie bringt todte Schönheit hervor. Ein Produkt ohne Genie kann ſchön ſeyn, allein es gehört ſodann doch nicht der ſchönen Kunſt an. Beide finden ſich ſelten zuſammen vereinigt:

Warum will Geſchmack und Genie ſich ſo ſelten vereinen?
Jener fürchtet die Kraft, dieſe fürchtet den Zaum.
Goethe.

Das Genie muß durch äußere Urſachen geweckt werden, dahin gehört unter andern die Betrachtung geiſtreicher Kunſtprodukte; es muß gebildet (vervollkommnet) werden, dies geſchieht durch das Studium der ſchönen Natur und muſterhafter Werke der ſchönen Kunſt. Allein wenn gleich das Genie Muſter aufſtellt, wodurch ein gleichgeſtimmter Geiſt erweckt und gebildet werden kann, ſo muß man doch ſeine Werke nicht für Urbilder der Schönheit halten, welche unübertrefflich ſind. Das Urbild (archetypon) muß in jedem Künſtler ſeine productive Einbildungs-

kraft erzeugen, was er nach dieſem Urbild bildet iſt nur Nachbild (ectypon) deſſelben, was, ſo vollkommen es auch immer ſeyn mag, doch nie das Urbild erreicht.

Wer nach Muſtern ſich bildet, muß nie ſklaviſch nachahmen, oder wohl gar kindiſch nachäffen, ſo daß die Fehler, die das Genie beging, und die man ihm ſeiner übrigen großen Verdienſte wegen, verzeiht, nachgemacht werden, weil man in ihnen die Originalität des Geiſtes zu finden meint; es muß der Nachahmende noch immer Freiheit der Gemüthskräfte genug übrig behalten, um etwas eigenes und charakteriſtiſches zu liefern. —

Ein dem ſklaviſchen Nachahmen entgegengeſetzter Fehler iſt das Manieriren, wo jemand um ſich von dem Troß der Nachahmer (imitatorum pecus) zu entfernen, abſichtlich Eigenthümlichkeiten, (die man beſſer Sonderbarkeiten nennen ſollte) erkünſtelt, denen man den Zwang anſieht und die den darzuſtellenden Ideen gar nicht angemeſſen ſind.

Eintheilung der ſchönen Künſte.

Kant ſtellt in ſeiner Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft eine Eintheilung der ſchönen Künſte auf, die er ſelbſt aber nur für einen Verſuch ausgiebt.

Er geht davon aus, ſchöne Kunſt drückt äſthetiſche Idee aus; ſie iſt alſo mit der Sprache des Menſchen, durch welche dieſer auch ſeine Vorſtellungen und Empfindungen ausdrückt, analog. Die Analogie dient zum Eintheilungsgrund der ſchönen Künſte. Zum Ausdruck in der Sprache gehören drei Stücke: Worte, Gebehrdung und Ton (Articulation, Geſticulation und Modulation), nur die Verbindung dieſer drei Arten des Ausdruck macht die vollſtändige Mittheilung des Sprechenden aus, denn Gedanke, Anſchauung und Empfindung werden dadurch zugleich und vereinigt auf den andern übertragen.

Digitized by Google

Dieſer Analogie nach giebt es dreierlei Arten ſchöner Künſte: die redende, die bildende Kunſt und die des Spiels der Empfindungen als äußerer Sinneneindrücke. *)

1. Die redende Kunſt zerfällt in zwei Arten: in Beredſamkeit und Dichtkunſt. Jene iſt die Kunſt ein Geſchäft des Verſtandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben, dieſe ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geſchäft des Verſtandes anzuführen.

Der Redner kündigt ein Geſchäft an und führt es ſo aus, als ob es ein Spiel mit Ideen ſei, um die Zuhörer zu unterhalten, der Dichter kündigt blos ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an und es kommt doch ſo viel für den Verſtand heraus, als ob er blos deſſen Geſchäfte zu treiben die Abſicht gehabt hätte (der Redner belehrt unterhaltend, der Dichter unterhält belehrend). Die Verbindung und Harmonie beider Erkenntnißvermögen, der Sinnlichkeit und des Verſtandes, die einander zwar nicht entbehren, aber doch auch ohne Zwang und wechſelſeitigen Abbruch nicht wohl vereinigen laſſen, muß unabſichtlich zu ſeyn und ſich von ſelbſt ſo zu fügen ſcheinen, ſonſt iſt es nicht ſchöne Kunſt. Daher alles Geſuchte und Peinliche darin vermieden werden muß; denn ſchöne Kunſt muß in doppelter Bedeutung freie Kunſt ſeyn; ſowohl, daß ſie nicht als Lohngeſchäfte eine Arbeit ſei, deren Größe ſich nach einem beſtimmten Maaßſtabe beurtheilen, erzwingen und bezahlen läßt; ſondern auch, daß das Gemüth ſich zwar damit beſchäftigt, aber dabei doch ohne auf einen andern Zweck hinauszuſehen (unabhängig vom Lohne) befriedigt und erweckt fühlt.

*) Kant fügt als Anmerkung hinzu, daß die Eintheilung auch zweigliedrig gemacht werden könne; darnach zerfiele die ſchöne Kunſt in die des Ausdrucks der Gedanken und der Anſchauungen, und die letztere in die der Form (eigentliche Anſchauung) und der Materie (Empfindung).

Digitized by Google

2. Die bildenden Künſte ſind entweder die der Sinnenhoheit (Plaſtik) oder des Sinnenſcheins (Mahlerei). Jene macht Geſtalten für zwei Sinne (Geſicht und Taſten) kennbar, ob zwar in Rückſicht auf Schönheit nur für den erſten; dieſe nur für einen, den des Geſichts.

Die Plaſtik iſt entweder Bildhauerkunſt oder Baukunſt. Die erſtere ſtellt Begriffe von Dingen, ſo wie ſie in der Natur exiſtiren konnten, körperlich dar, doch als ſchöne Kunſt mit Rückſicht auf äſthetiſche Zweckmäßigkeit; die zweite iſt die Kunſt, Begriffe von Dingen, welche nur durch Kunſt möglich ſind und deren Form nicht die Natur, ſondern einen willkührlichen Zweck zum Beſtimmungsgrunde hat, zu dieſer Abſicht, doch auch zugleich äſthetiſch-zweckmäßig, darzuſtellen. Bei der letztern iſt ein gewiſſer Gebrauch des künſtlichen Gegenſtandes die Hauptſache, worauf als Bedingung die äſthetiſchen Ideen eingeſchränkt werden. Bei der erſtern iſt der bloße Ausdruck äſthetiſcher Ideen die Hauptſache. Zur Baukunſt gehört alſo auch alles Hausgeräth, und die Angemeſſenheit des Produkts zu einem gewiſſen Gebrauch macht das Weſentliche eines Bauwerks, hingegen daß die körperliche Geſtalt blos zum Anſchauen gemacht iſt und für ſich ſelbſt gefallen ſoll, das Weſentliche des Bildwerks macht. Das Bildwerk iſt als körperliche Darſtellung bloße Nachahmung der Natur, doch mit Rückſicht auf äſthetiſche Ideen, wobei denn die Sinnenwahrheit nicht ſo weit gehen darf, daß es aufhöre als Kunſt und Produkt der Willkühr zu erſcheinen.

Die Mahlerei ſtellt den Sinnenſchein mit äſthetiſchen Ideen verbunden dar; ſie zerfällt in die eigentliche und uneigentliche Mahlerei. Die erſte giebt nur den Schein der körperlichen Ausdehnung, die zweite giebt dieſe zwar nach der Wahrheit, aber nur für das Auge, ſo daß der Sinn des Gefühls keine anſchauliche Vorſtellung von einer ſolchen Form verſchaffen kann. Zu der uneigentlichen

Digitized by Google

Mahlerei gehört: die Luſtgärtnerei, die Putzmacherkunſt, die Kunſt der Kleidung nach Geſchmack, die Verzierung der Zimmer durch Dinge, welche blos zur Anſicht dienen, Mimik, Tanzkunſt u. ſ. w.

Kant. rechtfertigt, daß er die bildende Kunſt analogiſch mit der Gebehrdung (Geſticulation) in einer Sprache zuſammenſtellt, dadurch, daß der Geiſt des Künſtlers durch dieſe Geſtalten von dem, was und wie er gedacht hat, einen körperlichen Ausdruck giebt und die Sache ſelbſt gleichſam mimiſch ſprechen macht: ein ſehr gewöhnliches Spiel unſerer Phantaſie, welche lebloſen Dingen ihrer Form gemäß einen Geiſt unterlegt, der aus ihnen ſpricht.

Die Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen (die von außen erzeugt werden) und das ſich gleichwohl doch allgemein mittheilen läßt, iſt nichts anders als die Proportion der verſchiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Sinns, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton deſſelben betreffen und in dieſer weitläuftigen Bedeutung des Worts kann ſie in das künſtliche Spiel mit dem Tone der Empfindung des Gehörs und des Geſichts mithin in Muſik und Farbenkunſt eingetheilt werden.

Tabellariſche Ueberſicht der von Kant gegebenen Eintheilung der ſchönen Künſte.

Schöne Künſte

- Ausdruck der Gedanken
  - redende
    - Beredſamkeit
    - Dichtkunſt
- Ausdruck der Anſchauung.
  - der Form nach bildende
    - Plaſtik
      - Bildhauerkunſt
      - Baukunſt
    - Mahlerei
      - eigentliche
      - uneigentliche
        - Gartenkunſt, Tanzkunſt, Mimik ꝛc.
  - der Materie nach die des Spiels der Empfindung.
    - des Geſichts Farbenkunſt
    - des Gehörs Muſik

Eine andere Eintheilung der ſchönen Künſte giebt Herr Prof. Chriſtian Wilhelm Snell in ſeinem Lehrbuch der Critik des Geſchmacks, die wir unſern Leſern gleichfalls mittheilen wollen. Sein Eintheilungsgrund ſind die Zeichen, deren ſie ſich als Mittel der ſinnlichen Darſtellung bedienen. Dieſe ſind theils natürliche, theils willkührliche Zeichen. Ein Zeichen heißt natürlich (nachbildend), wenn ſich zwiſchen ihm und der bezeichneten Sache ein durch die Natur ſelbſt beſtimmter, ſogleich in die Augen fallender Zuſammenhang findet, willkührlich, wenn dieſer natürliche Zuſammenhang nicht ſtatt findet. Diejenigen ſchönen Künſte, welche ſich willkührlicher Zeichen zur ſinnlichen Darſtellung bedienen, ſind die redenden Künſte (Dichtkunſt und Beredſamkeit). Die natürlichen Zeichen ſind theils hörbar, theils ſichtbar. Die erſten geben die Muſik. Die ſichtbaren natürlichen Zeichen beſtehen entweder in Veränderungen im Raume (Bewegungen) oder in bleibenden Geſtalten. Die Raumveränderungen werden an der Perſon des Künſtlers wahrgenommen, welcher entweder Gedanken und Gefühle durch Gebehrden ausdrückt, in der Mimik, oder durch willkührliche Bewegungen zu gefallen ſucht, in der gemeinen Tanzkunſt, aus deren Verbindung mit der Mimik die höhere Tanzkunſt entſteht. Die bleibenden Kunſtgeſtalten erſcheinen außer der Perſon des Künſtlers und zwar entweder in Linien, Umriſſen und Farben auf Flächen, in der Zeichnungskunſt und Mahlerei oder in den Körpern und zwar theils zur blos nachahmenden Darſtellung natürlicher Körper in der Plaſtik (Bildhauerkunſt), theils zur Verſchönerung mechaniſcher Kunſtwerke, in der Baukunſt, oder der Natur ſelbſt, in der Gartenkunſt.

Anmerkung.

Es braucht wohl kaum erinnert zu werden, daß mehrere ſchöne Künſte in einem und demſelben Produkt

Digitized by Google

vereinigt werden können; dies iſt z. B. in einem Ballet der Fall, wo Dichtung, Mimik, Muſik, Mahlerei und Tanzkunſt verbunden ſind; auch können, obgleich in der ſchönen Kunſt das Weſentliche in der Form beſteht, doch auch andere Gefühle des Wohlgefallens als des Reitzes, der Rührung, am Erhabenen, an der ſittlichen Würde u. ſ. w. damit verknüpft werden.

Vergleichung der ſchönen Künſte unter einander in Rückſicht ihres äſthetiſchen Werths.

Wenn man die ſchönen Künſte unter einander in Rückſicht ihres äſthetiſchen Werths vergleicht, ſo ſcheint die Dichtkunſt aus folgenden Gründen die erſte Stelle zu verdienen. Ihr Wirkungskreis iſt der ausgebreitetſte, denn ihr ſtehen die meiſten Mittel zu Gebote; alles was die Natur und die übrigen ſchönen Künſte erzeugen, braucht ſie als Mittel zu ihrem Zweck, indem ſie es durch Worte der Einbildungskraft darſtellt; ſie kann die größte Mannigfaltigkeit geben; ſie iſt am tauglichſten zur Darſtellung äſthetiſcher Ideen; ſie ſpielt am leichteſten mit dem Schein, den ſie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen, weil ſie ihre Beſchäftigung ſelbſt für bloßes Spiel erklärt, welches gleichwohl vom Verſtande und zu deſſen Geſchäfte zweckmäßig gebraucht werden kann; ſie ſtärkt das Gemüth am meiſten und wegen der Beſchaffenheit der Zeichen, deren ſie ſich zur Darſtellung bedient, führt ſie den Geiſt am leichteſten vom blos Sinnlichen ab, bereitet ihm den Weg zum Ueberſinnlichen und hat ſo auf die Cultur deſſelben den größten Einfluß. Die Beredſamkeit ſcheint ihr zwar hierin gleich zu ſeyn; allein entweder iſt ihr Geſchäft einem höhern (Ueberzeugung zu bewirken) untergeordnet, ſo daß ſie nur für verſchönernde Kunſt gelten kann (Eloquenz und Styl *);

*) Cato deſinirte einen Redner: vir bonus dicendi peritus.

oder wenn ſie den Zweck hat andere zu überreden (ars oratoria), d. i. durch den ſchönen Schein zu hintergehen, ſo iſt dieſer Zweck nicht zu billigen. — Am innigſten wirkt unter allen ſchönen Künſten die Muſik, ſie gewährt alſo am meiſten Genuß; auch iſt ſie den Zeichen nach, deren ſie ſich bedient, am nächſten mit der Dichtkunſt verwandt und alſo am leichteſten mit ihr zu verbinden. Sie wirkt aber mehr zum Genuß als zur Cultur des Geiſtes, daher verlangt ſie wie jeder Genuß öftern Wechſel und hält die mehrmahlige Wiederholung nicht aus, ohne Ueberdruß zu erzeugen. Die bildenden Künſte ſtehen ihr zwar in Rückſicht des Genuſſes nach, allein ſie haben in Rückſicht der Cultur der Seelenkräfte einen Vorzug vor der Muſik. Unter den bildenden Künſten erhält die Mahlerei den Vorzug, weil ſie ein weiteres Feld hat; weil ſie als Zeichnungskunſt allen übrigen bildenden Künſten zum Grund liegt, und weil ſie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anſchauung, dieſen gemäß mehr erweitern kann, als es den übrigen bildenden Künſten erlaubt iſt.

Critik der teleologiſchen Urtheilskraft

oder

Unterſuchungen über das Prinzip der Beurtheilung der Natur in Rückſicht auf objektive Zweckmäßigkeit.

Ich habe bei der Vergleichung äſthetiſcher Urtheile wie ich glaube hinlänglich auseinander geſetzt, was unter Zweck und Zweckmäßigkeit zu verſtehen ſei, auch iſt dort der Unterſchied zwiſchen ſubjektivem und objektivem Zweck und zwiſchen ſubjektiver und objektiver, formaler und materialer, äußerer und innerer Zweckmäßigkeit angegeben worden; ich ſetze dies als bekannt voraus und knüpfe den Faden wieder an.

Die Zweckmäßigkeit heißt intellectuell, wenn ſie durch den Verſtand, äſthetiſch, wenn ſie durch Gefühl erkannt wird; ſo iſt z. B. die Zweckmäßigkeit eines Gegenſtandes, dem wir im Geſchmacksurtheil Schönheit beilegen, äſthetiſch; die Zweckmäßigkeit des Kreiſes, um eine Menge geometriſcher Aufgaben zu löſen, intellectuell.

Die intellectuelle Zweckmäßigkeit kann entweder formal oder material (real) ſeyn. Im letztern Fall macht die Zweckmäßigkeit den Begriff von dem Gegenſtande ſelbſt erſt möglich, mit andern Worten, der Gegenſtand oder ſeine Form wird blos in Rückſicht auf dieſen Gebrauch als möglich angeſehen, welches im erſten Fall

Digitized by Google

nicht ſtatt findet. So findet bei einem Gebäude, was zum Kornſpeicher beſtimmt iſt, intellectuelle reale Zweckmäßigkeit ſtatt, der Begriff des Gebäudes ſelbſt und ſeiner Form iſt nur erſt durch den Gebrauch, den man davon machen will, möglich. — In der Geometrie kommt vielen Gegenſtänden, z. B. dem Kreiſe, den Kegelſchnitten u. ſ. w. intellectuelle Zweckmäßigkeit zu, dieſe iſt aber nicht real, d. h. der Gebrauch zur Auflöſung vieler wichtiger Aufgaben nicht blos in der Geometrie, ſondern auch in der Phyſik, Aſtronomie u. ſ. w. bringt die Begriffe des Kreiſes und der Kegelſchnitte nicht hervor, ſondern blos formal, in der Beſchaffenheit des menſchlichen Geiſtes gegründet; es iſt Zweckmäßigkeit ohne Zweck. Der Kreis, die Kegelſchnitte u. ſ. w. ſind Anſchauungen, welche durch den Verſtand nach einem Prinzip beſtimmt worden; dies Prinzip iſt der willkührliche Begriff, welcher auf den Raum (einer Form der Anſchauung) angewandt worden. Hierdurch wird Einheit in die Mannigfaltigkeit der Conſtructionen gebracht, und ſo entſpringt Zweckmäßigkeit ohne daß dem Gegenſtande ein Zweck zum Grunde läge. Alle Vorſtellungen, worauf es hier ankömmt, haben ihren Grund im Subjekt, der Begriff iſt ein willkührliches Produkt des Verſtandes, und die Anſchauung blos eine Vorſtellung, die a priori in dem Menſchen angetroffen wird. — Daß uns aber demungeachtet dieſe Zweckmäßigkeit überraſcht und Bewunderung in uns erregt, rührt daher, daß die mannigfaltigen Regeln, deren Einheit aus einem Prinzip ſich ergiebt, nicht analytiſch aus dem Begriffe abgeleitet werden, ſondern außer demſelben noch einer Anſchauung bedürfen, wodurch er dargeſtellt wird. Dadurch aber bekommt dieſe Einheit das Anſehen, als ob ſie empiriſch einen von unſerer Vorſtellungskraft unterſchiedenen äußern Grund der Regeln habe, und alſo die Uebereinſtimmung des Objekts zu dem Bedürfniß der Regeln, das dem Verſtande eigen iſt, an ſich zufällig, mithin nur durch einen ausdrücklich darauf

gerichteten Zweck möglich ſei. Nach der vorhin gegebenen Darſtellung aber, die freilich eine kritiſche Unterſuchung unſerer Erkenntnißvermögen vorausſetzt, wird deutlich, daß da der Raum, durch deſſen Beſtimmung (vermittelſt der Einbildungskraft einem Begriffe gemäß) das Objekt allein möglich war, nicht eine Beſchaffenheit der Dinge außer uns, ſondern eine bloße Vorſtellungsart in uns iſt, wir alſo die Figur, welche wir einem Begriffe angemeſſen zeichnen, die, in unſre eigene Vorſtellungsart von dem, was uns äußerlich, es ſei an ſich was es wolle, gegeben wird, wie die Zweckmäßigkeit in ihm hineinbringen, nicht von ihm über dieſelbe belehrt werden, folglich zu jener keinen beſondern Zweck außer uns am Objekt bedürfen. — Wenn wir alſo mannigfaltige Aufgaben die Bewegung der Planeten oder die Wurfbewegungen betreffend vermittelſt Ellipſen und Parabeln auflöſen und dieſe Linien in dieſer Rückſicht zweckmäßig finden, ſo iſt die Zweckmäßigkeit nicht in den außer uns vorhandenen Objekten, ſondern in unſerer Form der Vorſtellungen zu ſuchen, denen die Gegenſtände der Sinnenwelt als Erſcheinungen unterworfen ſind.

Von der Zweckmäßigkeit der Natur.

Es läßt ſich mit Recht erwarten, daß unter den vielen Produkten der Natur ſich mehrere finden werden, welche ſo beſchaffen ſind, daß ſie unſere Erkenntnißkräfte (Einbildungskraft und Verſtand) in eine harmoniſche Thätigkeit verſetzen, denen man daher den Namen ſchöner Formen beilegt, nnd die alſo das Anſehen haben, als wären ſie ganz eigentlich für unſere äſthetiſche Urtheilskraft angelegt, als käme ihnen ſubjektive formale Zweckmäßigkeit zu. Eben ſo kann unter den vielen Produkten der Natur als möglich erwartet werden, daß mehrere derſelben Regeln unterworfen ſind, die ſich aus willkühr-

Digitized by Google

lichen Begriffen, welche vermittelſt unſerer Einbildungskraft in der Form der äußern Sinnenwelt als Welt der Erſcheinungen (mundus phenomenon), dem Raum, a priori dargeſtellt werden, ableiten laſſen; ſo daß es das Anſehen gewinnt, als käme ihnen objektive formale Zweckmäßigkeit zu. Endlich muß die Urtheilskraft, da wir nur im Stande ſind das Beſondere durch das Allgemeine zu erkennen, mit andern Worten, da wir gezwungen ſind, unſere Anſchauungen auf Begriffe zu bringen, um deutliche Erkenntniſſe zu erhalten, die Natur betrachten, als ſei unter dem Mannigfaltigen der Gegenſtände derſelben Uebereinſtimmung zur Vorſtellung der Arten, unter dieſen Uebereinſtimmung zur Vorſtellung der Gattungen u. ſ. w. Dieſe intellektuelle ſubjektive Zweckmäßigkeit, die wir den Erſcheinungen der Natur beilegen, und die wir ihnen zum Behuf unſeres möglichen Verſtandesgebrauchs beilegen müſſen, wird durch die Erfahrung, daß ſich die Gegenſtände der Natur claſſificiren laſſen, hinreichend beſtätigt.

Die Erfahrung ſcheint uns aber auch auf eine objektive reale Zweckmäßigkeit der Produkte der Natur hinzuweiſen. Objektive materiale Zweckmäßigkeit ſetzt einen Zweck voraus, d. h. die Idee der Wirkung muß vor der Urſach vorhergehen und die Cauſalität der letztern werden. Die Einrichtung eines Gebäudes hat objektive materiale Zweckmäßigkeit; der Erbauer deſſelben dachte zuvörderſt wozu er das Gebände brauchen wollte (den Zweck) und dieſer beſtimmte ihn, das Haus ſo und nicht anders zu erbauen. Dies iſt nun auf eine doppelte Weiſe möglich, entweder der Gegenſtand iſt an ſich Zweck, oder er iſt als Mittel zum zweckmäßigen Gebrauch anderer Urſachen zu betrachten; im erſten Fall findet innere, im andern äußere Zweckmäßigkeit ſtatt. Die erſtere, welche auch Vollkommenheit genannt wird, kömmt z. B. mehreren Produkten der ſchönen Kunſt, die andere, welche Brauchbarkeit, Nutzbarkeit genannt wird, kömmt z. B. der Feuermaſchine, dem Barometer u. ſ. w. zu.

Was die äußere objektive materiale Zweckmäßigkeit betrifft, ſo ſcheint ſie allerdings bei Naturprodukten angetroffen zu werden. Das Gras dient den Schaafen und dem Rindvieh zum Futter und dieſe den Menſchen zur Nahrung. Der Menſch bedient ſich des Pferdes zum Reiten, des Kameels zum Tragen der Laſten, des Stiers zum Pflügen, der Zweige von Weiden um Körbe zu flechten, des Queckſilbers zur Heilung veneriſcher Krankheiten u. ſ. w.

Dieſe Zuträglichkeit und Brauchbarkeit kann nicht geleugnet werden, ſie wird durch Erfahrung erkannt; ob aber dieſe äußere Zweckmäßigkeit der Naturprodukte durchaus äußere Zwecke der Natur fordert, iſt eine andere Frage.

Bei der relativen Zweckmäßigkeit der Naturprodukte erhalten wir eine Reihe von Dingen, von denen jedes vorhergehende Glied als zweckmäßig für das nachfolgende betrachtet wird; ſoll hier nun nicht blos äußere Zweckmäßigkeit zum Behuf unſerer Beurtheilung, ſondern äußere Zwecke zum Behuf der Exiſtenz der Glieder ſelbſt, angenommen werden, ſo iſt jedes Glied auch nicht als Zweck an ſich, ſondern als relativer Zweck anzuſehen; mit andern Worten, die Exiſtenz eines jeden Gliedes der Reihe wird durch die Exiſtenz des folgenden Gliedes bedingt; es exiſtirt, damit ein anderes exiſtiren könne. Der fruchtbare Boden exiſtirt, damit Gras wachſen kann; das Gras wächſt, damit das Schaaf ſich ernähre; das Schaaf exiſtirt, damit der Menſch davon ſich erhalte. — Hieraus ergiebt ſich, daß eine ſolche Reihe äußerer Zwecke in der Natur nur exiſtiren kann, in ſo fern es Weſen giebt, welche dieſe Reihe ſchließen, d. h. ihrer ſelbſt, nicht anderer äußerer Dinge halber, von der Natur hervorgebracht ſind. Es kann alſo nur äußere Naturzwecke geben, in ſo fern es Naturprodukte giebt, denen innere objektive, materiale Zweckmäßigkeit zukömmt, oder welches einerlei iſt, die als innere Naturzwecke exiſtiren, daher werden dieſe auch Naturzwecke ſchlechthin genannt und

Digitized by Google

wir werden in der Folge den Ausdruck in dieſer Bedeutung nehmen. — Freilich iſt auch alsdann nicht von den Naturdingen die Rede, welche der Menſch durch Freiheit ſeiner Cauſalität als Mittel zur Erreichung ſeiner thörichten oder vernünftigen Abſicht braucht; es ſind dieſe nicht als relative Naturzwecke auf dieſen Gebrauch zu betrachten. Setzt man voraus, die Menſchen haben auf Erden leben ſollen, ſo müſſen nur die Mittel, ohne die ſie als Thiere und ſelbſt als vernünftige Thiere (in wie niedrigem Grade es auch ſei) nicht beſtehen konnten, als nothwendig exiſtirend angenommen und als Naturzwecke angeſehen werden.

Ehe wir nun beſtimmen können, ob es Naturprodukte giebt, die als Zwecke an ſich exiſtiren, abſolute Naturzwecke ſind, müſſen wir uns um die weſentlichen Kennzeichen eines abſoluten Naturzwecks bekümmern.

Es gehört zu demſelben zweierlei: einmal der Gegenſtand muß als Zweck an ſich und ſodann er muß als Naturprodukt exiſtiren. Durch das erſte Merkmal unterſcheidet er ſich von den Produkten der mechaniſchen Natur, durch das andere von den Kunſtprodukten des Menſchen.

Der Begriff des Zwecks ſetzt den Begriff der Cauſalität voraus, aber nicht einer Cauſalität die mechaniſch, ſondern durch Begriffe beſtimmt wirkt. Um alſo einzuſehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich ſei, dazu wird erfordert, daß ſeine Form nicht nach bloßen Naturgeſetzen, d. i. ſolchen Geſetzen, welche von uns durch den Verſtand allein auf Gegenſtände der Sinne angewandt, erkannt werden können, möglich ſei, ſondern daß ſelbſt die empiriſche Erkenntniß deſſelben, in Rückſicht ihrer Urſach und Wirkung, Begriffe der Vernunft vorausſetze. Die Form des Gegenſtandes muß uns nach empiriſchen Naturgeſetzen als zufällig erſcheinen; da aber doch der Gegenſtand zur Natur gehört, ſo muß es eine andere Cauſalität geben, aus welcher die Ver[illegible] Form als Wirkung

Digitized by Google

nothwendig erkennt, und dies kann keine andere ſeyn als die nach Begriffen, von welcher die Vernunft, in ſo fern ſie praktiſch (Wille) iſt, ſelbſt Beiſpiele liefert.

Daß aber ein Begriff den Grund eines Gegenſtandes ſeiner Form nach enthalte, dazu wird erfordert, daß das Mannigfaltige des Objekts zu einer Einheit des Begriffs ſo zuſammenſtimme, daß alles was in dem Objekt enthalten ſeyn ſoll, ſich dadurch a priori beſtimmen läßt. Die Theile des Gegenſtandes müſſen untereinander in Gemeinſchaft unter Vermittelung des Begriffs des Ganzen ſtehen, ſo daß aus der Beſchaffenheit des einen Theils die Beſchaffenheit aller andern, und umgekehrt aus der Beſchaffenheit jedes andern, ſich ſeine Beſchaffenheit erkennen läßt. Ein Beiſpiel wird dies deutlicher machen, an dem Apoll von Belvedere beſtimmt (bei hinlänglicher Einſicht deſſen was der Gegenſtand ſeyn ſoll) die Größe der Hand, die Größe des Kopfs und umgekehrt die letztere die erſte.

Durch dieſe Zufälligkeit des Produkts in Rückſicht ſeiner Form nach empiriſchen Naturgeſetzen, die aber durch Cauſalität nach Begriffen nothwendig beſtimmt wird, unterſcheidet ſich der Gegenſtand als Zweck von den mechaniſchen Erzeugungen der Natur, ſtimmt aber mit den Kunſtwerken überein, d. h. mit ſolchen Produkten, welche durch eine von der Materie verſchiedene vernünftige Urſach nach Begriffen hervorgebracht werden. — Soll alſo ein Gegenſtand Naturzweck ſeyn, ſo muß noch etwas hinzukommen, wodurch er ſich von den Kunſtprodukten unterſcheidet, d. h. er muß nicht durch eine von ſich verſchiedene vernünftige Urſach hervorgebracht werden. Er muß ſich alſo ſelbſt zweckmäßig hervorbringen. Bei der Hervorbringung nach Zwecken wird erfordert, daß der Begriff der Wirkung Urſach von der Urſach der Wirkung wird. Soll alſo ein Körper ein Naturzweck ſeyn, ſo muß er von ſich ſelbſt Urſach und Wirkung ſeyn. — Nun verſteht es ſich freilich, daß inſofern etwas Urſach

von einem andern iſt, es nicht Wirkung von demſelben ſeyn kann. Allein es läßt ſich doch auch eine Verknüpfung von der Art unter den Dingen denken, nach welcher die Wirkung auf die Urſach ſo zurück wirkt, daß dieſe dadurch als Urſach erhalten wird.

Wenn wir uns nun in den Erzeugniſſen der äußern Sinnenwelt umſehen, ob unter ihnen Dinge ſich finden, welchen die von uns im Vorhergehenden aufgeſtellten Erforderniſſe eines Naturzwecks zukommen, ſo finden wir, daß die organiſirten Naturweſen allerdings die geforderten Merkmale enthalten; es verhalten ſich nämlich dieſe Gegenſtände gegen ſich ſelbſt als Urſach und Wirkung in einer dreifachen Rückſicht: erſtlich inſofern ſie ſich ſelbſt als Gattung erzeugen; zweitens inſofern jedes Einzelne ſich ſelbſt als Individuum erzeugt; drittens indem ein Theil deſſelben ſich ſelbſt ſo erzeugt, daß die Erhaltung des einen Theils von der Erhaltung des andern wechſelſeitig abhängt.

Ein Beiſpiel wird das Geſagte deutlicher machen. Ein Baum zeugt erſtlich einen andern Baum nach einem bekannten Naturgeſetze. Der Baum aber, den er erzeugt iſt von derſelben Gattung und ſo erzeugt er ſich ſelbſt der Gattung nach, er iſt nur durch die Gattung und die Gattung durch ihn. Zweitens erzeugt der Baum ſich als Individuum. Dieſe Art nennen wir Wachsthum, allein ſein Wachsthum iſt nicht eine Größenzunahme nach mechaniſchen Geſetzen, ſondern von derſelben gänzlich unterſchieden. Die Materie, welche er zu ſich hinzuſetzt, verarbeitet er erſt zu ſpecifiſch-eigenthümlicher Qualität, welche der Naturmechanismus außer ihm nicht liefern kann. Drittens erzeugt jeder Theil des Baums ſich ſelbſt ſo, daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechſelsweiſe abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von ſeiner eigenen Art hervor und e[illegible]er Pfropfreis auf

einem andern Stamme. Daher kann man auch demſelben Baume jeden Zweig oder Blatt als blos auf dieſem gepfropft oder oculirt, mithin als einen für ſich ſelbſt beſtehenden Baum anſehen, der ſich nur an einen andern anhängt und paraſitiſch nährt. Zugleich ſind die Blätter zwar Produkte des Baums, erhalten aber dieſen doch auch gegenſeitig, denn die wiederholte Entblätterung würde ihn tödten und ſein Wachsthum hängt daher von dieſer ihrer Wirkung auf dem Stamme ab. Hieher gehört auch die Selbſthülfe der Natur in dieſen Geſchöpfen bei ihrer Verletzung, wo der Mangel eines Theils der zur Erhaltung der andern gehörte, von dieſen ergänzt wird; der Mißgeburten oder Mißgeſtalten im Wachsthum, da gewiſſe Theile wegen vorkommender Mängel oder Hinderniſſe, ſich auf ganz neue Art formen, um das was da iſt, zu erhalten und ein animaliſches Geſchöpf hervorzubringen.

Zu einem Körper alſo, der an ſich und ſeiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden ſoll, wird erfordert, daß die Theile deſſelben einander insgeſammt ihrer Form ſowohl als Verbindung nach, wechſelſeitig und ſo ein Ganzes aus eigener Cauſalität hervorbringen, deſſen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Weſen, welches die einem ſolchen Produkt angemeſſene Cauſalität nach Begriffen beſäße) Urſache von demſelben nach einem Prinzip, folglich die Verknüpfung der wirkenden Urſachen zugleich als Wirkung durch Endurſachen beurtheilt werden könnte. In einem ſolchen Produkte der Natur wird ein jeder Theil, ſo wie er nur durch alle übrige da iſt, auch als um der andern und des Ganzen willen exiſtirend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht, welches aber nicht genug iſt (denn er könnte auch Werkzeug der Kunſt ſeyn und ſo nur als Zweck überhaupt möglich vorgeſtellt werden), ſondern als ein die andern Theile (folglich jeder den andern wechſelſeitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunſt, ſon-

dern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (ſelbſt denen der Kunſt) liefernden Natur ſeyn kann und nur dann und darum wird ein ſolches Produkt als organiſirtes und ſich ſelbſt organiſirendes Weſen als Naturzweck genannt werden können.

Vergleichung eines Kunſtprodukts mit einem Naturzweck (organiſirten Körper).

Daß die organiſirten Körper eine größere Aehnlichkeit mit den Kunſtprodukten der Menſchen haben als die unorganiſirten Produkte des Naturmechanismus, fällt in die Augen, aber eben ſo bald lernt man einſehen, daß doch auch zwiſchen beiden weſentliche Verſchiedenheiten ſtatt finden. Ich glaube, daß eine nähere Betrachtung dieſer Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit ein helleres Licht auf die vorher vorgetragenen Sätze werfen wird.

Organiſirte Körper und Kunſtprodukte kommen darin überein, daß bei beiden die Form und Verbindung der Theile in Beziehung auf empiriſche Geſetze des Naturmechanismus als willkührlich und zufällig erſcheinen; daß dieſe Form und Verbindung nur durch die Idee des Ganzen beſtimmt wird, und daß ſe aus dieſem Begriffe ſich die Beſchaffenheit der Theile und die Art ihrer Verbindung, ſo wie bei hinlänglicher Einſicht aus der Beſchaffenheit eines oder mehrerer Theile, der Begriff des Ganzen und die Beſchaffenheit der übrigen Theile erkennen läßt.

Organiſirte Körper und Kunſtprodukte weichen darin von einander ab, 1. daß die letztern einen von ihnen verſchiedenen verſtändigen Urheber vorausſetzen, welcher dem Stoffe der ihm anderweitig gegeben wird, nach in ihm ſich findenden Begriffen Form und Verbindung ertheilt, dahingegen bei den organiſirten Körpern der Stoff ſich ſelbſt Form giebt. 2. Daß kein Kunſtprodukt Urſach von

ſeines gleichen wird (eine Uhr keine Uhren hervorbringt), welches bei den organiſirten Körpern der Fall iſt. 3. Daß jeder organiſirte Körper von außen her Stoff in ſich aufnimmt, eigenthümlich verändert und der Gattung gemäß zu der er gehört nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit ſchicklichen Abweichungen, welche die Selbſterhaltung nach Umſtänden erfordert, zu einem Ganzen zuſammenſtimmend, bildet, welches bei den Kunſtprodukten nicht ſtatt findet. Ein Kunſtprodukt hat höchſtens bewegende Kraft (z. B. eine Uhr, ein Räderwerk), dahingegen dem organiſirten Körper auch bildende Kraft zukömmt, welche ſie auch den Materien, die ſie an ſich nicht haben, mittheilt, wenn ſie dieſelben in ſich aufgenommen hat. 4. Daß der organiſirte Körper, wenn er in Unordnung gerathen, ſtrebt dieſe zu verbeſſern, welches auch bei den Kunſtprodukten nicht der Fall iſt. — Man ſagt daher von der Natur und ihrem Vermögen in organiſirten Produkten bei weitem zu wenig, wenn man dieſes ein Analogon der Kunſt nennt.

Von dem Prinzip der teleologiſchen Beurtheilung organiſirter Weſen.

Die Unmöglichkeit, die im vorhergehenden Abſchnitt angegeben, unterſcheidende Merkmale der organiſirten Körper aus dem Naturmechanism zu erklären, nöthigt uns, zu dem einzigen uns noch übrigen Prinzip der Cauſalität nach Endurſachen (der innern Zweckmäßigkeit) unſere Zuflucht bei Beurtheilung derſelben zu nehmen, und da ſtellen wir folgendes Prinzip auf: Ein organiſirtes Produkt der Natur iſt das, in welchem alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel iſt. Nichts iſt in ihm umſonſt, zwecklos oder einem blinden Naturmechanism zuzuſchreiben. *)

*) Dies Prinzip bezieht ſich bei einem organiſchen Körper nur auf das, was ihm als einem ſolchen zukömmt. Wo-

Digitized by Google

Woher entſpringt dies Prinzip? Iſt es a priori oder a posteriori? Daß die Beobachtung der Gegenſtände der Erfahrung zu demſelben Veranlaſſung gegeben, iſt außer allem Zweifel; wir würden, wenn keine organiſirten Körper d. h. ſolche deren eigenthümliche Beſchaffenheit aus bloßem Naturmechanismus nicht erklärt werden kann, auf der Erde angetroffen werden, durchaus auf keine teleologiſche Beurtheilung der Naturprodukte gerathen und alſo dies Prinzip nicht aufſtellen können; auf der andern Seite aber trägt daſſelbe die Merkmale der Allgemeinheit und Nothwendigkeit an ſich, wodurch es ſeinen Urſprung a priori beweißt. — So wie in der allgemeinen Naturlehre das Geſetz gilt: Es geſchieht nichts von ungefähr, ſondern alles iſt nothwendige Wirkung einer vorhergegangenen Urſach und mit Aufhebung der Allgemeinheit dieſes Geſetzes alle Erfahrung überhaupt zerſtört werden würde; ſo gilt bei Erforſchung der Struktur der organiſirten Körper, das Prinzip: Nichts iſt in denſelben umſonſt. Höbe man die Allgemeinheit dieſes Geſetzes auf, ſo würde der Leitfaden aller Nachforſchung über dieſe Art von Naturdingen zerriſſen, und für unſere Beobachtung derſelben gar keine Regel mehr übrig bleiben. Daher wenn wir auch in den organiſchen Körpern Theile antreffen ſollten, deren Beſtimmung wir nicht angeben können, wie z. B. die Zirbeldrüſe im Gehirn, ſo geben wir deshalb das teleologiſche Prinzip nicht auf, wir ſagen nicht die Zirbeldrüſe hat keinen Zweck, ſondern nur, es ſei uns derſelbe unbekannt, laſſen aber denſelben als vorhanden und alſo auch die Möglichkeit ihn aufzufinden, immer ſtehen.

Dies Prinzip aber entſteht auf folgende Weiſe: Der Verſtand iſt die Quelle mehrerer Geſetze, welche er der Natur, als Inbegriff der Gegenſtände äußerer Sinne,

her erkennt man dies aber? Daran daß es ſich in der Fortpflanzung erhält.

Digitized by Google

a priori vorſchreibt, und welche deswegen durchaus ihre Gültigkeit haben müſſen, weil ohne ſie für uns gar keine Erfahrungserkenntniß möglich wäre. Außer dieſen allgemeinen Geſetzen aber entdecken wir durch Reflection über die Gegenſtände der äußern Sinnenwelt mehrere beſondere Geſetze. Dieſe Reflection geſchieht durch die Urtheilskraft, wobei ſie aber eine Regel befolgen, einen Leitfaden haben muß. So reflektirt ſie über die beſondern Geſetze der Cauſalverbindungen in der äußern Sinnenwelt, und da ſtößt ſie auf Gegenſtände, deren Beſchaffenheit und Hervorbringung ſich aus den Geſetzen des Naturmechanismus, der Reihe von Urſachen, die immer abwärts geht (nexus effectivus) durchaus nicht erklären läßt. Sie ſieht ſich daher nach einer andern Cauſalverbindung um und findet dieſe in dem praktiſchen Vermögen des Menſchen (ſeinem Willen). Dies iſt die Cauſalverbindung nach Zwecken. Da es nun nur dieſe beide Arten von Cauſalverbindungen (der realen und idealen Urſachen) geben kann, und ſie bei ihrer Reflection mit der erſtern nicht ausreicht, ſo nimmt ſie zur zweiten ihre Zuflucht. Dieſer Begriff der Zweckverbindung führt die Natur in eine ganz andere Ordnung der Dinge, indem wir der Möglichkeit eines Naturprodukts einen Begriff zum Grunde legen. Dieſer Begriff enthält Einheit und er ſoll die Möglichkeit von Mannigfaltigem was durch die Anſchauung gegeben wird, erklären; wir werden ihn aber alsdann auf alles, was an dem Gegenſtand ſich befindet, erſtrecken müſſen, denn wenn wir einen Theil des Gegenſtandes aus mechaniſchen und einen andern aus teleologiſchen Urſachen ableiten wollten, ſo würde bei dieſer Vermiſchung ungleichartiger Prinzipien gar keine ſichere Regel der Beurtheilung mehr übrig bleiben. Geſetzt daher auch, daß in einem organiſirten Körper manche Theile als Concretionen nach blos mechaniſchen Geſetzen begriffen werden könnten, ſo muß doch die Urſach, welche die dazu ſchickliche Materie herbeiſchafft, dieſe ſo mo-

Digitized by Google

diſicirt und an ihren gehörigen Stellen abſetzt, immer teleologiſch beurtheilt werden, ſo daß alles in ihm als organiſirt betrachtet werden muß und alles auch in gewiſſer Beziehung auf das Ding ſelbſt Organ iſt.

Vom Prinzip der teleologiſchen Beurtheilung über Natur überhaupt als Syſtem der Zwecke.

Das Vorhingeſagte betraf die innere Zweckmäßigkeit der Naturprodukte, welche bei organiſirten Körpern ſtatt findet. Außer dieſer innern Zweckmäßigkeit giebt es noch eine äußere, von der wir bereits dargethan haben, daß ſie keinem hinreichende Berechtigung giebt, das Daſeyn der Gegenſtände, denen wir ſie beilegen, als Zwecke der Natur zu betrachten. Durch ſie wird nur eine Reihe von Dingen gedacht, wovon ſich jedes Glied auf ein anderes außer ihm bezieht. Da wir aber durch die organiſirten Körper beſtimmt werden, über den Naturmechanismus hinauszugehen und der Natur ein Vermögen beizulegen, Produkte hervorzubringen, welche nur durch den Begriff der Endurſachen (der Cauſalität durch Zwecke) von uns gedacht werden können, ſo können wir auch weiter gehen und die Einheit des überſinnlichen Prinzips auf das Naturganze als Syſtem ausdehnen; ſo daß wir auch diejenigen Gegenſtände der Natur deren Daſeyn oder zweckmäßiges Verhältniß zu andern Dingen es zwar nicht nothwendig macht, über den Mechanismus der blindwirkenden Urſachen hinauszugehen und ein anderes Prinzip für ihre Möglichkeit aufzuſuchen, dennoch als zu einem Syſtem der Zwecke gehörig betrachten. Auch Schönheit der Gegenſtände der Natur, welchen ſubjektive Zweckmäßigkeit in Rückſicht auf menſchliche Erkenntnißkräfte zukömmt, kann auf die Art als objektive Zweckmäßigkeit der Natur in ihrem Ganzen als Syſtem, worin der Menſch ein Glied iſt, betrachtet werden; wenn einmal die teleo-

logiſche Beurtheilung derſelben durch die Naturzwecke, welche uns die organiſirten Weſen an die Hand geben, zu der Idee eines großen Syſtems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können ſie als eine Gunſt, welche die Natur für uns gehabt hat, betrachten, daß ſie über das Nützliche noch Schönheit und Reitze ſo reichlich austheilte und ſie deshalb lieben, ſo wie ihrer Unermeßlichkeit wegen, mit Achtung betrachten und uns ſelbſt in dieſer Betrachtung veredelt fühlen, grade als ob dies der Zweck der Natur ſei.

Doch iſt hierbei zu bemerken, daß das Prinzip der teleologiſchen Beurtheilung für die organiſirten Produkte unentbehrlich, da es hingegen in Beziehung auf äußere Zweckmäßigkeit zwar nützlich, aber nicht unentbehrlich iſt, weil uns die Natur nicht im Ganzen als organiſirt erſcheint.

Von dem Gebrauch des teleologiſchen Prinzips der Beurtheilung der Natur.

Die Prinzipien ſind in Rückſicht ihres Gebrauchs von doppelter Art: conſtitutiv und regulativ. Iſt das Prinzip conſtitutiv, ſo dient es zum Oberſatz eines Vernunftſchluſſes und die Urtheilskraft leitet durch die Subſumtion unter die Bedingung deſſelben, neue Sätze ab, ſie ſteigt vom Allgemeinen zum Beſondern herab; iſt es regulativ, ſo beſtimmt es nichts über die Gegenſtände, ſondern dient blos zum Leitfaden bei Erweiterung unſerer Erkenntniß. Wäre das Prinzip der teleologiſchen Beurtheilung der Natur conſtitutiv, ſo wäre es für die beſtimmende Urtheilskraft, allein dann gehörte es auch derſelben nicht an, denn ſie iſt nicht geſetzgebend (nomothetiſch) ſondern blos Geſetze empfangend. Wäre das Prinzip der Teleologie conſtitutiv, ſo würde es etwas über die Gegenſtände der Sinnenwelt beſtimmen und ausſagen:

Es ſind Produkte in der Natur (die organiſirten Kör- per) nach Zwecken hervorgebracht und die Natur ſelbſt als Ganzes iſt ein Produkt einer nach Zwecken wirkenden Urſach. Ein ſolches Prinzip kann von der Vernunft nicht gebilligt werden; es würde den Naturzuſammenhang zer- reiſſen und in die Reihe der Urſachen der Sinnenwelt etwas Ueberſinnliches einführen, was kein Gegenſtand ei- ner möglichen Erfahrung, alſo auch einer möglichen Er- kenntniß werden kann. Wir würden um Erſcheinungen in der Natur zu erklären die Natur ſelbſt ganz verlaſ- ſen und einen von ihr verſchiedenen überſinnlichen Urhe- ber aufſtellen. Wir wiſſen aber aus der Critik unſers Erkenntnißvermögens, deren Hauptinhalt in der erſten Abtheilung dieſes Werks vorgetragen wurde, daß wir durch- aus nicht berechtigt ſind im Gebiet unſerer Erkenntniſſe überſinnliche Gegenſtände einzuflechten, und daß alle Er- kenntniß überhaupt unſicher wird, ſobald dies geſchieht. — Sätze, welche in Rückſicht der Naturerkenntniſſe einen conſtitutiven Gebrauch geſtatten, ſind, wie alle Sätze ent- weder a priori oder a posteriori. Die erſtern ſind ent- weder die Geſetze für eine Natur überhaupt (ſowohl der Gegenſtände des äußern als der des innern Sinnes) wel- che wir in dem erſten Theil dieſes Werks unter dem Ti- tel der Geſetze des Verſtandes vorgetragen haben, ſie gel- ten nur für die Erſcheinungen und ſind auf ſinnliche An- ſchauungen eingeſchränkt, oder die Geſetze der äußern Sin- nenwelt, welche ſich aus jenen Geſetzen vermittelſt der Vorſtellung des Raums als Form der äußern Sinnenwelt ableiten laſſen (Kant hat ſie in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft vorgetragen). Bei- de geſtatten keinen Uebergang zu dem Ueberſinnlichen. — Was aber die Erkenntnißregeln betrifft, welche wir a po- ſteriori durch Beobachtung erhalten, ſo fällt in die Au- gen, daß ſie keine Erkenntniß des Ueberſinnlichen gewäh- ren können. Die Erfahrung würde blos ſagen: Es giebt Naturprodukte, deren Möglichkeit wir nicht aus mecha-

Digitized by Google

niſchen Urſachen erklären können, ſo wie es wiederum andere giebt, bei denen wir Brauchbarkeit und Zuträglichkeit antreffen.

Das Prinzip der teleologiſchen Beurtheilung der Natur kann alſo blos regulativ ſeyn; es ſagt nicht: Es giebt Gegenſtände in der Natur, die als Naturzwecke exiſtiren, ſondern: Es giebt Produkte der Natur, die wir nicht anders als nach den Begriffen von Naturzwecken beurtheilen können. Es ſpricht nicht über die Exiſtenz der Naturgegenſtände und deren Möglichkeit, ſondern nur über die Beurtheilung der Möglichkeit derſelben; es behauptet nicht, daß Gegenſtände der Natur nach Abſichten hervorgebracht ſind, welches unerweislich und vermeſſen (die Grenzen unſerer Erkenntnißkräfte überſchreitend) wäre, ſondern daß wir uns des Begriffs der Zweckmäßigkeit zum Leitfaden unſerer Reflection über gewiſſe Gegenſtände der Natur bedienen müſſen; es beſtimmt dies Prinzip objektiv nichts über die Gegenſtände, ſondern nur ſubjektiv über unſer Verfahren zur Erkenntniß derſelben; es iſt eine Maxime, welche ſich die reflektirende Urtheilskraft zur Nachforſchung giebt. Es läßt unentſchieden, ob das productive Vermögen der Natur auch für dasjenige, was wir, als nach der Idee von Zwecken geformt oder verbunden, beurtheilen, nicht eben ſo gut, als für das, wozu wir blos ein Maſchinenweſen der Natur zu bedürfen glauben, zulange, oder ob in der That für Dinge als eigentliche Naturzwecke (wie wir ſie nothwendig beurtheilen müſſen) eine ganz andere Art von urſprünglicher Cauſalität, die gar nicht in der materiellen Natur oder ihrem intelligiblen Subſtrat enthalten ſeyn kann, nämlich ein architektoniſcher Verſtand zum Grunde liegt; aber es behauptet, daß da reſpektiv auf unſer Erkenntnißvermögen der bloße Mechanismus der Natur für die Erzeugung organiſirter Weſen keinen Erklärungsgrund abgeben könne, wir uns genöthigt ſehen, zu der einzigen noch übrigen Cauſalität durch Endurſachen (die wir durch un-

Digitized by Google

ſer praktiſches Vermögen erkennen) unſere Zuflucht zu nehmen. Ob wir gleich dabei immer nicht vergeſſen müſſen, daß nicht erklären zu können, das Nicht ſeyn nicht beweiſen kann.

Das Prinzip der teleologiſchen Beurtheilung der Natur iſt alſo blos ein Prinzip für die reflektirende Urtheilskraft und zwar nicht objektiv, ſondern blos ſubjektiv zur Reflection über die Naturprodukte, um die Erkenntniß derſelben zu erweitern; aber eben deshalb iſt es auch der reflektirenden Urtheilskraft zum Behuf der Erkenntniß (der Natur) eigen und wird ihr nicht anderweitig gegeben (es iſt Autonomie, nicht Heteronomie), denn ſonſt wäre das Prinzip dogmatiſch und blos für die beſtimmende Urtheilskraft, in welcher Rückſicht es hingegen unerweislich und überſchwenglich iſt. Vielleicht iſt es nicht unnütz hier hinzu zu fügen, daß zwar der Begriff des Zwecks und der Zweckmäßigkeit, den die Urtheilskraft bei ihrer Reflection über Naturprodukte, wo ſie mit dem bloßen Naturmechanismus zur Erklärung derſelben nicht mehr ausreicht, der Vernunft angehört, daß ſie aber das Prinzip der Zweckmäßigkeit ſich ſelbſt als Regel bei ihrem Verfahren vorſchreibt.

Die Beſtimmung und Rechtfertigung des Prinzips der teleologiſchen Beurtheilung der Natur gehört in die Critik unſerer Vorſtellungsvermögen und da es der Urtheilskraft angehört, in die Critik der Urtheilskraft; der Gebrauch deſſelben gehört in die Phyſik (als Wiſſenſchaft die Erſcheinungen in der Natur ihrer Möglichkeit nach einzuſehen, oder welches einerlei iſt, ſie auszuerkennen), allein die Phyſik muß es unentſchieden laſſen, ob die Naturzwecke es abſichtlich oder unabſichtlich ſind, denn das würde Einmengung in ein fremdes Geſchäft (nämlich das der Metaphyſik) ſeyn. Genug es ſind nach Naturgeſetzen, welche wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Prinzip denken können, einzig und allein erklärbare und blos auf dieſe Weiſe ihrer innern Form nach, ſogar

Digitized by Google

auch nur innerlich erkennbare Gegenſtände. Um ſich alſo auch nicht der mindeſten Anmaßung, als wollte man etwas, was gar nicht in die Phyſik gehört, nämlich eine übernatürliche Urſach, unter die Erkenntnißgründe miſchen, verdächtig zu machen, ſpricht man in der Teleologie zwar von der Natur als ob die Zweckmäßigkeit in ihr abſichtlich ſei, aber doch zugleich ſo, daß man der Natur, d. i. der Materie dieſe Abſicht beilegt; wodurch man (weil hierüber kein Mißverſtand ſtatt finden kann, indem von ſelbſt ſchon keiner einem lebloſen Stoffe Abſicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beilegen wird) anzeigen will, daß dieſes Wort hier nur ein Prinzip der reflektirenden und nicht der beſtimmenden Urtheilskraft bedeute, und alſo keinen beſondern Grund der Cauſalität einführen ſolle, ſondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforſchung als die nach mechaniſchen Geſetzen iſt, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letztern, ſelbſt zur empiriſchen Aufſuchung aller beſondern Geſetze der Natur zu ergänzen. Daher ſpricht man in der Teleologie, ſo fern ſie zur Phyſik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, der Sparſamkeit, der Vorſorge, der Wohlthätigkeit der Natur ohne dadurch aus ihr ein verſtändiges Weſen zu machen, (weil das ungereimt wäre), aber auch ohne ſich zu erkühnen ein anderes verſtändiges Weſen über ſie als Werkmeiſter, ſetzen zu wollen (weil dieſes vermeſſen ſeyn würde); ſondern es ſoll dadurch nur eine Art der Cauſalität der Natur, nach einer Analogie mit der unſrigen im techniſchen Gebrauche der Vernunft bezeichnet werden, um die Regel, nach welcher gewiſſen Produkten der Natur nachgeforſcht werden muß, vor Augen zu haben.

Ich kann nicht unterlaſſen eine Anmerkung von Kant mit herzuſetzen, welche er bei dem im Vorhergehenden gebrauchten Worte vermeſſen macht. Das deutſche Wort vermeſſen iſt ein gutes bedeutungsvolles Wort. Ein Urtheil, bei welchem man das Längenmaaß ſeiner

Kräfte (des Verſtandes) zu überſchlagen vergißt, kann bisweilen ſehr demüthig klingen und macht doch große Anſprüche und iſt doch ſehr vermeſſen. Von der Art ſind die meiſten, dadurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und Erhaltung Abſichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen ſollen.

Darſtellung der eigenthümlichen Beſchaffenheit unſerer Erkenntnißvermögen, welche uns nöthigt zum Begriff der Zweckmäßigkeit bei Beurtheilung der Gegenſtände der Natur unſere Zuflucht zu nehmen.

Wir haben ein doppeltes Erkenntnißvermögen, das der Anſchauung (Sinnlichkeit) und das der Begriffe (Verſtand); jenes liefert das Beſondere, dieſes das Allgemeine. Beide ſind zur Erkenntniß von Gegenſtänden nothwendig, durch jenes werden uns Objekte gegeben, durch dieſes wird das Mannigfaltige des Gegebenen zur objektiven Einheit verbunden und ſo kömmt durch beider Vereinigung Erkenntniß zu Stande. — Alle Erkenntniß durch unſern Verſtand geſchieht dadurch, daß er vom Allgemeinen zum Beſondern herabſteigt, wir fügen Merkmale zu Merkmalen hinzu (logiſche Determination) und verengern dadurch den Umfang des Begriffs immer mehr und mehr. Es iſt uns aber unmöglich, je ſo viel Merkmale zuſammen zu verbinden, daß dadurch die Vorſtellung eines Gegenſtandes vollkommen beſtimmt würde, und alſo der Begriff die Stelle der Anſchauung vertreten könnte, mit andern Worten, es iſt uns unmöglich, in einem Begriff das geſammte Mannigfaltige eines Objekts zuſammen zu faſſen.

Digitized by Google

Dadurch nun, daß der Verſtand Begriffe aus Merkmalen zuſammenſetzen kann, und ſo vom Allgemeinen zum Beſondern geht, die Objekte der Sinnenwelt aber durch ein von ihm verſchiedenes Vorſtellungsvermögen (der Sinnlichkeit) gegeben werden, muß uns das Zuſammentreffen des durch die Sinnlichkeit Gegebenen, mit dem durch den Verſtand gedachten Allgemeinen als zufällig erſcheinen.

Ob wir nun gleich keinen andern Verſtand kennen als den unſrigen, und keine andere Erkenntnißweiſe als die unſrige, ſo iſt es doch für uns möglich, uns eine andere Art der Erkenntniß und eine andere Art des Verſtandes zu denken; dies geſchieht nämlich dadurch, daß wir die Einſchränkungen unſerer Erkenntniß aufheben. Bei unſerer Erkenntniß iſt Anſchauung und Begriff von einander weſentlich verſchieden und doch ſind beide zur Erkenntniß durchaus nothwendig; wir können uns daher eine Erkenntniß vorſtellen, bei der Anſchauung und Begriff zuſammenfällt, dies ſetzte einen intuitiven (anſchauenden) Verſtand voraus, bei dieſem würde in der Anſchauung ſelbſt ſchon die zur objektiven Vorſtellung und alſo zur Erkenntniß erforderliche Einheit ſich finden.

Es iſt hier nicht die Rede davon, ob es einen ſolchen Verſtand wirklich giebt, oder ob auch derſelbe nur real möglich iſt, genug, daß wir durch die Bedingungen unſeres Erkenntnißvermögens veranlaßt werden, uns einen ſolchen Verſtand, freilich durch bloße Negation (er ſei nicht diſcurſiv, ſteige nicht vom Allgemeinen zum Beſondern herab) zu denken.

Was würde nun bei einem ſolchen intuitiven Verſtande ſtatt finden 1) er würde Möglichkeit und Wirklichkeit nicht unterſcheiden, denn dieſer Unterſchied beruht, wie wir dies in der erſten Abtheilung dieſes Werks gezeigt haben, blos darauf, daß wir ein doppeltes Erkenntnißvermögen, Sinnlichkeit und Verſtand haben. Bei ihm würde: Objekte ſind gegeben und Objekte ſind gedacht,

Digitized by Google

nicht unterſchieden werden. 2) Er würde nicht nöthig haben, von dem gegebenen Beſondern, den Anſchauungen, allgemeine Vorſtellungen, Begriffe abzuſondern, um zu Erkenntniſſen zu gelangen. Er würde alſo weder durch Claſſification aufwärts, noch durch Specification abwärts ſteigen. Daß aber mehrere Gegenſtände der Natur in Merkmalen zuſammenſtimmen, ſo daß von ihnen ein allgemeiner Begriff, Art, ſich ableiten läßt, mehrere Arten in Merkmalen zuſammenſtimmen, die verbunden einen höhern allgemeinen Begriff, Gattung, geben, erſcheint für uns zufällig, wenn es gleich für den Gebrauch unſers Verſtandes nothwendig iſt. Eine ſolche Zufälligkeit findet für den intuitiven Verſtand nicht ſtatt. 3) Er würde nicht nöthig haben, das Mannigfaltige der Anſchauung zur Einheit des Begriffs zu verknüpfen; ihm würden die Theile durch das Ganze gegeben, wir hingegen müſſen die Theile zum Ganzen verbinden; daher erſcheint uns die Form der Theile in Beziehung auf das Ganze als zufällig, welches nicht der Fall beim intuitiven Verſtande ſeyn kann.

Die Verbindung des Beſondern, was uns durch die Anſchauung gegeben wird, zu dem Allgemeinen der Begriffe, geſchieht durch Reflection der Urtheilskraft über das Beſondere. Daß das Beſondere zur objektiven Einheit der Begriffe ſich verbinden läßt, erſcheint uns als zufällig, doch muß die Urtheilskraft dieſe Möglichkeit der Verbindung vorausſetzen, weil ſie ſonſt gar nicht handeln könnte; ſie muß die Sinnenwelt betrachten, als ſei ſie für unſern Verſtand eingerichtet, d. h. ſie muß ſie als zweckmäßig zur möglichen Erkenntniß von uns betrachten. Zweckmäßiges Daſeyn kann von uns nur dadurch als möglich gedacht werden, daß wir eine Cauſalität nach Begriffen annehmen, wodurch ſodann die Zufälligkeit der Form als nothwendig unter der Bedingung des Zwecks erſcheint.

Digitized by Google

Wie iſt denn nun aber bei Naturprodukten Nothwendigkeit, welche ſie als zur Natur gehörig fordern und Zufälligkeit, die ſich aus unſerer Erkenntnißart ergiebt, zu verbinden? Nur dadurch, daß wir dieſe Zufälligkeit blos auf Rechnung unſerer bedingten Erkenntnißart ſchreiben und uns einen andern (intuitiven) Verſtand denken, von welchem das, was uns zufällig erſcheint, als nothwendig erkannt wird. — Wäre die Sinnenwelt für uns ein Inbegriff der Ding/ an ſich, ſo wäre dieſe Vereinigung von Nothwendigkeit und Zufälligkeit an derſelben unmöglich; allein wir wiſſen ſchon aus unſern vorhergegangenen Unterſuchungen, daß ſie nur der Inbegriff von Erſcheinungen iſt, deren überſinnliches Subſtrat uns unbekannt iſt, (ob gleich von uns, veranlaßt durch die Bedingungen, welche unſerm Anſchauungsvermögen anhängen, gedacht werden muß), und da iſt denn allerdings eine ſolche Vereinigung möglich, weil nämlich das was uns an den Erſcheinungen, wegen der Bedingungen, unter denen wir allein Erkenntniſſe haben können, als zufällig erſcheint, doch von dem Verſtand, welcher das überſinnliche Subſtrat der Natur erkennt, als nothwendig vorgeſtellt wird.

Wir wollen das Geſagte an einer Art von Naturgegenſtänden, den organiſirten Körpern, erläutern. In dem Verſtande findet ſich der Begriff der Cauſalität, welcher ſeine conſtitutive Gültigkeit in der Sinnenwelt darauf gründet, daß ohne ſeine Anwendung keine Erfahrungserkenntniß möglich iſt. Wir verengern dieſen Begriff, wenn wir zu ihm das Merkmal: nach Begriffen, oder welches einerlei iſt, nach Zwecken hinzufügen. Eine ſolche Cauſalität findet an unſerm praktiſchen Vermögen einen Gegenſtand, ſowohl bei der Beſtimmung unſerer freien Willkühr, als bei den Kunſtprodukten, welche wir hervorbringen. — An ſich kann der Verſtand die Realität der verbundenen Begriffe von Cauſalität und Zweck nicht darthun, (denn daß Etwas gedacht werden kann, betrifft

blos ſeine logiſche Möglichkeit); nun finden ſich aber in der Sinnenwelt mehrere Produkte (organiſirte Körper), deren Exiſtenz aus der Cauſalität ohne Zwecke (blinden Naturmechanismus) nicht erklärt werden kann; die Urtheilskraft ſieht ſich alſo nach einem andern Begriff zur Beurtheilung dieſer Gegenſtände um, und verſucht es mit dem Begriff der innern Zweckmäßigkeit, welcher ſich auf den der Cauſalität nach Begriffen ſtützt, und findet, daß dieſer leiſtet, was ſie verlangt. Dieſes Zuſammenſtimmen gewiſſer Naturkörper mit einem vom Verſtande gebildeten Begriff muß alſo als zufällig von uns erkannt werden. — Es ſcheint aber dieſer Begriff eines Naturzwecks (eines Gegenſtandes der Natur, dem innere Zweckmäßigkeit zukömmt) durch Gegenſtände der Sinnenwelt ſeine Beglaubigung zu erhalten, und daher im Reiche der Natur als conſtitutiv zu gelten; nicht blos ſubjektiv, ſondern objektiv gültig zu ſeyn. Der Grund dieſes Scheins liegt in der Ueberredung, daß, weil dieſe Naturprodukte gegebene Objekte ſind, und die Uebereinſtimmung mit dem Begriffe einer innern Zweckmäßigkeit auch wirklich iſt, die nach Begriffen wirkende Urſach gleichfalls gegeben ſei.

Wie kann nun aber den organiſirten Körpern, der Zufälligkeit ihrer Form ungeachtet, das Merkmal der Naturprodukte, welche Nothwendigkeit charakteriſirt, zukommen? Da dieſe Zufälligkeit blos auf den Bedingungen unſerer Erkenntnißvermögen beruht, ſo kann ſie für einen intuitiven Verſtand, der alſo die Dinge erkennt, wie ſie an ſich ſind, nicht ſtatt finden; er wird die Formen als nothwendig erkennen; denn da ihm das Ganze mit den Theilen gegeben wird, er es nicht erſt aus den Theilen erzeugt, ſo wird er alles an den Dingen als nothwendig erkennen und der Erklärung aus abſichtlicher Cauſalität nicht bedürfen.

Aus dieſem allen ergiebt ſich klar, daß das Prinzip der teleologiſchen Betrachtung der organiſirten Körper nur regulativ iſt, nur für unſer menſchliches Erkenntniß-

vermögen ſubjektive Gültigkeit hat, welches wir daraus erkennen, wenn wir unſere Erkenntniß mit der eines andern (problematiſch-gedachten) Verſtandes vergleichen; allein es iſt auch eben ſo gewiß, daß dieſes Prinzip als Maxime für uns ſubjektiv-nothwendig iſt, und wir deſſelben auf keine Weiſe entbehren können.

Beilegung des vermeintlichen Widerſtreits zwiſchen den Maximen der Urtheilskraft in Beurtheilung der Natur, der der mechaniſchen und der der teleologiſchen Beurtheilung derſelben.

Es iſt in der erſten Abtheilung dieſes Werks dargethan worden, daß der Verſtand a priori der Welt der Erſcheinungen Geſetze vorſchreibt, dieſes aber ſind nur allgemeine Geſetze, und betreffen, ſo fern ſie die äußere Sinnenwelt angehen, die materielle Natur überhaupt. Von dieſen allgemeinen Geſetzen ſind die beſondern Geſetze, welche die uns gegebene Natur betreffen und welche wir nur durch Beobachtung und Erfahrung kennen lernen können, wohl zu unterſcheiden. Unter dieſen Geſetzen aber kann eine große Mannigfaltigkeit ſtatt finden, welche nun den Forderungen der Vernunft gemäß zu einer zuſammenhängenden Erkenntniß nach einer durchgängigen Geſetzmäßigkeit der Natur, verbunden werden ſoll. In dieſer Hinſicht muß die Urtheilskraft über ſie reflektiren und dazu bedarf ſie eines Leitfadens, einer Maxime. Deren finden ſich nun zwei; die eine giebt ihr der bloße Verſtand a priori an die Hand, ſie heißt: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach blos mechaniſchen Geſetzen möglich beurtheilt werden; die andere wird durch beſondere Erfahrung (durch die organiſirten Körper) veranlaßt und ſtützt ſich auf eine Idee der Vernunft (des Zwecks), ſie heißt: Einige Pro-

dukte der materiellen Natur können nicht, als nach blos mechaniſchen Geſetzen möglich beurtheilt werden; ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Geſetz der Cauſalität, nämlich das der Endurſachen.

Dieſe Maximen ſcheinen einander zu widerſtreiten; wir werden aber bald zeigen, daß ſie als regulative Prinzipien für die reflektirende Urtheilskraft recht gut neben einander beſtehen können. Hält man ſie hingegen für conſtitutiv, ſo ſind ſie unvereinbar, und da ſie ſodann nicht der reflektirenden Urtheilskraft, ſondern der Vernunft angehören und Geſetze für die beſtimmende Urtheilskraft ſind, ſo geräth die Vernunft mit ſich ſelbſt in Widerſpruch; ſie wüden nämlich dann heißen: Alle Erzeugung materieller Dinge iſt nach blos mechaniſchen Geſetzen möglich und: Einige Erzeugung derſelben iſt nach blos mechaniſchen Geſetzen unmöglich. Meine Leſer werden leicht einſehen, daß ſie regulativ genommen, blos von unſerer Beurtheilung der körperlichen Gegenſtände, conſtitutiv genommen hingegen von der Exiſtenz derſelben ſprechen.

Wenn ich ſage: ich muß alle Erſcheinungen in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen als Produkte derſelben, ihrer Möglichkeit nach, nach blos mechaniſchen Geſetzen beurtheilen, ſo ſage ich damit nicht: ſie ſind darnach allein (ausſchließungsweiſe von jeder andern Art Cauſalität) möglich: ſondern das will nur anzeigen, ich ſoll jederzeit nach dem Prinzip des bloßen Mechanismus der Natur reflektiren und mithin dieſem, ſoweit ich kann nachforſchen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforſchung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntniß geben kann. Dies hindert uns nicht, die zweite Maxime bei gelegentlicher Veranlaſſung zu brauchen, und einigen Naturformen (und auf deren Veranlaſſung ſogar der ganzen Natur) nach einem Prinzip nachzuſpüren und über ſie zu reflektiren, welches von der Erklärung nach dem Mechanismus der Natur ganz

verſchieden iſt, nämlich dem Prinzip der Endurſachen. Denn die Reflection nach der erſten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, ſie ſo weit man kann zu verfolgen, auch wird dadurch nicht geſagt, daß nach dem Mechanismus der Natur jene Formen nicht möglich wären; nur wird behauptet, daß die menſchliche Vernunft in Befolgung derſelben und auf dieſe Art niemals von dem, was das Specifiſche eines Naturzwecks ausmacht, den mindeſten Grund, wohl aber andere Erkenntniſſe von Naturgeſetzen auffinden können, wobei es als unausgemacht dahin geſtellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten innern Grunde der Natur ſelbſt die phyſiſch-mechaniſche und die Zweckverbindung an denſelben in einem Prinzip zuſammenhängen mögen, nur daß unſere Vernunft ſie zu einem ſolchen zu vereinigen nicht im Stande iſt und die Urtheilskraft alſo, als (aus einem ſubjektiven Grunde) reflektirende, nicht als (einem objektiven Prinzip der Möglichkeit der Dinge an ſich zu Folge) beſtimmende Urtheilskraft, genöthigt wird, für gewiſſe Formen in der Natur ein anderes Prinzip als das des Naturmechanismus uns zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

Hieraus ergiebt ſich, was wir auch ſchon in der erſten Abtheilung dieſes Werks angemerkt haben, daß die teleologiſche Betrachtung der Natur durchaus keinen Beweisgrund für das Daſeyn Gottes (als eines vernünftigen Welturhebers) abgeben kann, weil das Prinzip derſelben nicht von conſtitutivem, ſonernd blos von regulativem Gebrauch iſt. Auch begehen diejenigen, welche das Prinzip für conſtitutiv gelten laſſen und ſodann aus der Beurtheilung der Natur nach demſelben einen Beweis für das Daſeyn Gottes ableiten wollen, einen Zirkel im Beweiſe (petitio principii), indem ſie das zu Beweiſende als Beweisgrund ſchon vorausſetzen.

Digitized by Google

Ueber Technik der Natur.

Wir nennen die Natur techniſch, inſofern wir Produkte derſelben ihrer Möglichkeit nach nicht anders als nach innerer Zweckmäßigkeit beurtheilen können. Die Technik der Natur kann nun entweder als abſichtlich oder unabſichtlich (technica intentionalis oder naturalis) gedacht werden; im erſten Fall behauptet man, das produktive Vermögen der Natur nach Endurſachen ſei eine beſondere Art von Cauſalität (Realismus der objektiven Zweckmäßigkeit), im zweiten Fall, daß ſie mit dem Mechanismus der Natur im Grunde ganz einerlei ſei und das zufällige Zuſammentreffen mit unſern Kunſtbegriffen und ihren Regeln, als blos ſubjektive Bedingung ſie zu beurtheilen, fälſchlich für eine beſondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde. (Idealismus der objektiven Zweckmäßigkeit).

Unſere vorhergegangenen Unterſuchungen ſetzen uns in den Stand, einzuſehen, daß jede dieſer Behauptungen unerweislich iſt, weil ſie die Realität eines Begriffs (eines Naturzwecks an den organiſirten Körpern) vorausſetzen, der doch durchaus problematiſch bleibt, weil er ſich blos auf einem regulativen Prinzip der reflektirenden Urtheilskraft gründet. Der Begriff eines Naturzwecks iſt zwar möglich (enthält keinen Widerſpruch), allein ſeine objektive Realität iſt unerweislich, denn dieſe kann nicht a priori bewieſen werden, weil wir eine a priori nur allgemeine Geſetzlichkeit der Natur überhaupt darthun können, und der Begriff eines Naturzwecks empiriſch bedingt, d. h. nur unter gewiſſen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglich iſt; aber eben ſo wenig kann ſeine Realität durch Erfahrung dargethan werden, weil er etwas überſinnliches, das Merkmal des Zwecks in ſich trägt. — Iſt aber der Begriff eines Naturzwecks blos problematiſch, ſo hindert dies zwar freilich nicht, ihn zu einer Maxime der Beurtheilung zu brauchen, allein er

Digitized by Google

kann kein Erkenntnißurtheil über die Cauſalität des Gegenſtandes begründen, ſo daß beſtimmt werden könnte, ob dieſelbe abſichtlich oder unabſichtlich iſt.

Diejenigen, welche den Begriff eines Naturzwecks für dogmatiſch (conſtitutiv) und nicht blos für critiſch (regulativ) halten, zerfallen, wie wir ſo eben geſagt haben, in zwei Partheien; die eine behauptet den Idealismus, die andere den Realismus der Endurſachen; jede von beiden hat wiederum zwei Partheien unter ſich, welche wir jetzt kürzlich anführen wollen.

Die Idealiſten in Rückſicht der Technik der Natur nehmen an, alles geſchehe in der Natur nach bloßen Geſetzen der Bewegung, allein die daraus entſpringende Zweckmäßigkeit erklären ſie für zufällig, oder ſie leugnen die Intentionalität. Sie theilen ſich in die Caſualiſten und in die Fataliſten. Jene, zu welchen unter den Alten Epikur und Demokrit gehören, behaupten die Zweckmäßigkeit der Formen der natürlichen Körper ſei blos dem blinden Zufall zuzuſchreiben, ein Syſtem, was das zu Erklärende völlig unerklärt läßt; dieſe behaupten, die Frage nach Cauſalität der Naturprodukte finde gar nicht ſtatt, alle Dinge ſeien nur Accidenzen einer Subſtanz des Urweſens, welche demſelben nothwendig inhäriren. Dies war das Syſtem des Spinoza. Wie man auch den Begriff ſeines Urweſens nehmen mag, ſo iſt ſo viel klar, daß die Zweckverbindung in der Welt in demſelben als unabſichtlich angenommen werden muß, weil ſie von einem Urweſen, aber nicht von ſeinem Verſtande, folglich von keiner Abſicht deſſelben, ſondern aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur und der davon abgeleiteten Welteinheit abgeleitet wird, mithin hier ein Fatalismus, der zugleich Idealismus iſt, ſtatt findet. Obgleich dies Syſtem die Einheit der Naturformen erklärt, ſo hebt es doch die Zufälligkeit derſelben, und weil dieſe ſo gut wie die Einheit zur Zweckmäßigkeit erforderlich iſt, die Zweckmäßigkeit ſelbſt auf. Die Einheit des Seyns (ontologi-

ſche Einheit), welche dies Syſtem aufſtellt, iſt von der Zweckeinheit ſehr verſchieden.

Die Realiſten in Rückſicht der Technik der Natur zerfallen wiederum in zwei Theile, ſie haben entweder das Syſtem des Hylozoismus (der lebenden oder belebten Materie), oder des Theismus, eines urſprünglich lebenden, verſtändigen Weſens, was die Welt nach Abſichten hervorgebracht hat. Was den Hylozoismus betrifft, ſo zerfällt er in zwei Theile, entweder hält man die Materie ſelbſt für lebend, oder für belebt. Die Möglichkeit einer lebenden Materie läßt ſich nicht einmal denken, denn Lebloſigkeit (inertia) iſt ein weſentliches Merkmal derſelben; die einer belebten Materie und der geſammten Natur, als eines Thiers, kann nur ſo fern (zum Behuf einer Hypotheſe der Zweckmäßigkeit im Großen der Natur) dürftiger Weiſe gebraucht werden, als ſie uns an der Organiſation derſelben im Kleinen, in der Erfahrung offenbar wird, keinesweges aber a priori ſeiner Möglichkeit nach eingeſehen werden. Es muß alſo ein Zirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäßigkeit der Natur an organiſirten Weſen aus der Materie ableiten will, und dieſes Leben wiederum nicht anders als an organiſirten Weſen kennt, alſo ohne dergleichen Erfahrung ſich keinen Begriff von der Möglichkeit derſelben machen kann.

Obgleich der Theismus vor den übrigen Erklärungsarten das voraus hat, daß er die Zweckmäßigkeit der Natur am beſten erklärt, ſo hat er doch keine gültigen Gründe für ſeine Behauptung aufzuzeigen. Das Prinzip der teleologiſchen Beurtheilung der Natur berechtigt uns nicht zu ſagen: Es iſt ein Gott; ſondern nur: Wir können uns die Zweckmäßigkeit, welche ſelbſt unſerer Erkenntniß der innern Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muß, gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir ſie und überhaupt die Welt uns als ein Produkt einer verſtändigen Urſach vorſtellen.

Digitized by Google

Die vorhin aufgeſtellten vier dogmatiſchen Syſteme über Zweckmäßigkeit der Natur, bezeichnet Kant noch vortrefflich mit folgenden Bemerkungen: Syſtem der lebloſen Materie, eines lebloſen Gottes, einer lebenden Materie und eines lebendigen Gottes.

Ueber das Verhältniß beider Maximen der Naturbeurtheilung gegeneinander.

Die Vernunft muß auf Anwendung des Prinzips des Naturmechanismus bei Erklärung der Erzeugungen in der Sinnenwelt dringen, weil ohne daſſelbe gar keine Einſicht in der Natur der Dinge erkannt werden kann; die Berufung auf ein verſtändiges Weſen, was als Baumeiſter oder Schöpfer die Welt hervorgebracht, hilft uns zur Einſicht in die Entſtehung der Gegenſtände durchaus nichts, weil wir weder von dieſem Weſen, noch von ſeiner Wirkungsart Erkenntniſſe haben können. Auf der andern Seite aber iſt es eben ſowohl eine nothwendige Maxime der Vernunft, das Prinzip der Zwecke an den Produkten der Natur nicht ungenützt zu laſſen; weil es, wenn gleich die Entſtehungsart derſelben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heriſtiſches Prinzip iſt, den beſondern Geſetzen der Natur nachzuforſchen, geſetzt auch, daß man keinen Gebrauch davon machen wollte, um die Natur ſelbſt darnach zu erklären, indem man ſie ſo lange, ob ſie gleich abſichtliche Zweckeinheit augenſcheinlich darlegt, noch immer nur Naturzwecke nennt, d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derſelben zu ſuchen. Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letztern kommen muß; ſo iſt es eben ſo nothwendig für ſie, eine beſondere Art der Cauſalität, die ſich nicht in der Natur vorfindet zu denken, als die Mechanik der Natururſachen die ihrige hat, denn nach der Mechanik der Natururſachen hat die Materie zwar Re-

ceptivität für mancherlei Formen, aber dadurch wird von den vorhandenen Formen kein Grund angegeben, dieſer wird alſo in einer Spontaneität der Urſach (die folglich nicht Materie ſeyn kann) geſetzt werden müſſen. Zwar muß die Vernunft ehe ſie dieſen Schritt thut, behutſam verfahren und nicht jede Technik der Natur, d. i. ein produktives Vermögen derſelben, welches Zweckmäßigkeit der Geſtalt für unſere bloße Apprehenſion an ſich trägt (wie bei regulären Körpern, die durch Cryſtalliſation entſtehen) für teleologiſch erklären, ſondern blos für mechaniſch möglich anſehen; allein darüber das teleologiſche Prinzip gar ausſchließen, und wo die Zweckmäßigkeit für die Vernunftunterſuchung der Möglichkeit der Naturformen, durch ihre Urſachen, ſich ganz unläugbar als Beziehung auf eine andere Art der Cauſalität zeigt, doch immer den bloßen Mechanismus befolgen wollen, muß die Vernunft eben ſo phantaſtiſch und unter Hirngeſpinnſten von Naturvermögen, die ſich gar nicht denken laſſen, herum ſchweifend machen, als eine bloße teleologiſche Erklärungsart, die gar keine Rückſicht auf den Naturmechanismus nimmt, ſie ſchwärmeriſch macht.

An einem und demſelben Dinge der Natur laſſen ſich nicht beide Prinzipien als Grundſätze der Erklärung eines von dem andern verknüpfen, mit andern Worten, ſie laſſen ſich beide als dogmatiſche und conſtitutive Prinzipien der Natureinſicht für die beſtimmende Urtheilskraft, nicht vereinigen. Wenn ich z. B. von einer Made annehme, ſie ſei durch Fäulniß entſtanden, alſo ein Produkt des bloßen Mechanismus der Materie, ſo kann ich nun nicht von eben derſelben Materie als einer Cauſalität nach Zwecken zu handeln, das Entſtehen der Made ableiten. Umgekehrt, wenn ich daſſelbe Produkt als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechaniſche Erzeugungsart deſſelben rechnen und ſolche als conſtitutives Prinzip zur Beurtheilung deſſelben ſeiner Möglichkeit nach annehmen und ſo beide Prinzipien vereinigen.

Digitized by Google

Denn eine Erklärungsart ſchließt die andere aus, geſetzt auch, daß objektiv beide Gründe der Möglichkeit eines ſolchen Produkts auf einem einzigen beruhten, wir aber auf dieſen nicht Rückſicht nähmen. Das Prinzip welches die Vereinbarkeit beider in Beurtheilung der Natur nach denſelben möglich machen ſoll, muß in dem was außerhalb beider (mithin auch außer der möglichen empiriſchen Naturvorſtellung) liegt, von dieſer aber doch den Grund enthält, d. i. im Ueberſinnlichen geſetzt eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden. Da wir nun von dieſem überſinnlichen Subſtrat der Sinnenwelt nur den unbeſtimmten Begriff eines Grundes derſelben haben, übrigens aber ihn durch kein Prädicat näher beſtimmen können, ſo folgt, daß die Vereinigung beider Prinzipien nicht auf einem Grunde der Erklärung (Explication) der Möglichkeit eines Produkts nach gegebenen Geſetzen für die **beſtimmende**, ſondern nur auf einem Grunde der Erörterung (Expoſition) derſelben für die reflektirende Urtheilskraſt beruhen könne. Denn Erklären heißt von einem Prinzip ableiten, welches man alſo muß deutlich erklären und angeben können. Nun müſſen zwar das Prinzip des Mechanismus der Natur und das der Cauſalität derſelben nach Zwecken an einem und demſelben Naturprodukte in einem einzigen obern Prinzip zuſammenhängen und daraus gemeinſchaftlich abfließen, weil ſie ſonſt in der Naturbetrachtung nicht nebeneinander beſtehen könnten. Wenn aber dieſes objektiv = gemeinſchaftliche, und alſo auch die Gemeinſchaft der davon abhängenden Maxime der Naturforſchung berechtigende Prinzip von der Art iſt, daß es zwar angezeigt, aber nie beſtimmt erkannt und für den Gebrauch in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann, ſo läßt ſich aus einem ſolchen Prinzip keine Erklärung, d. i. deutliche und beſtimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenen zwei heterogenen Prinzipien möglichen Naturprodukts ziehen. Nun iſt aber das gemeinſchaftliche Prinzip der

Digitized by Google

mechaniſchen einerſeits und der teleologiſchen Ableitung andrerſeits das Ueberſinnliche, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müſſen. Von dieſem aber können wir uns in theoretiſcher Abſicht nicht den mindeſten bejahend beſtimmten Begriff machen; wie alſo nach demſelben, als Prinzip, die Natur nach ihren beſondern Geſetzen, für uns ein Syſtem ausmache, welches ſowohl nach dem Prinzip der Erzeugung von phyſiſchen als dem der Endurſachen, als möglich erkannt werden könne, läßt ſich keinesweges erklären, ſondern nur, wenn es ſich zuträgt, daß Gegenſtände der Natur vorkommen, die nach dem Prinzip des Mechanismus, (welches jederzeit an einem Naturweſen Anſpruch hat) ihrer Möglichkeit nach, ohne uns auf teleologiſche Grundſätze zu ſtützen, von uns nicht können gedacht werden, vorausſetzen, daß man nur getroſt beiden gemäß den Naturgeſetzen nachforſchen dürfe (nachdem die Möglichkeit ihres Produkts aus einem oder dem andern Prinzip, unſerm Verſtande erkennbar iſt) ohne ſich an den ſcheinbaren Widerſtreit zu ſtoßen, der ſich zwiſchen den Prinzipien der Beurtheilung deſſelben hervorthut, weil wenigſtens die Möglichkeit, daß beide auch objektiv in einem Prinzip vereinbar ſeyn möchten (da ſie die Erſcheinungen betreffen, die einen überſinnlichen Grund vorausſetzen) geſichert iſt.

Ob alſo gleich, ſowohl der Mechanismus als der teleologiſche (abſichtliche) Technicismus der Natur in Anſehung eines und deſſelben Produkts und deſſen Möglichkeit unter einem gemeinſchaftlichen obern Prinzip der Natur nach beſondern Geſetzen ſtehen mögen, ſo können wir doch, da dieſes Prinzip über alle mögliche Erkenntniß für uns hinaus liegt, nach der Eingeſchränktheit unſers Verſtandes beide Prinzipien in der Erklärung eben derſelben Naturerzeugung nicht vereinigen, ſelbſt alsdann nicht, wenn, wie dies bei organiſirten Körpern der Fall iſt, die innere Möglichkeit dieſes Produkts nur durch eine Cauſalität nach Zwecken verſtändlich iſt. — Es bleibt

alsdann bei dem teleologiſchen Prinzip der Nachforſchung, ohne dadurch etwas über die Möglichkeit der Dinge ſelbſt zu beſtimmen.

Betrachtet man aber beide Prinzipien (das des Naturmechanismus und das der Zweckmäßigkeit) näher, ſo findet ſich, daß die letztere eine Vereinigung beider nothwendig macht; denn ſie ſelbſt hat ſubjektive Nothwendigkeit, weil ſonſt alle Erklärung gewiſſer Naturprodukte für uns unmöglich wird, allein da dieſe doch immer als Naturprodukte betrachtet werden müſſen, ſo wird erfordert, daß ſie den Mechanismus der Materie zur Urſach haben. Aus dem Vorhergehenden iſt aber klar, daß beide Prinzipien einander nicht beigeordnet ſeyn können, alſo iſt ihre Vereinigung nur dadurch denkbar, daß das eine dem andern untergeordnet iſt. Daß die Zweckmäßigkeit dem blinden Mechanismus untergeordnet ſei, iſt nicht einmal denkbar, alſo muß der letztere dem erſten untergeordnet ſeyn; ein Satz, welcher mit dem Prinzip der teleologiſchen Beurtheilung ſehr wohl zuſammen ſtimmt. Zur Erreichung eines Zwecks gehören nämlich Mittel, und deren Wirkungsart kann der abſichtlichen Anwendung unbeſchadet, ſehr gut blos mechaniſchen Geſetzen unterworfen ſeyn.

Auf dieſe Weiſe können wir das Prinzip der Zweckmäßigkeit für organiſirte Körper, ja ſelbſt (wenn gleich nur als Hypotheſe) für das Naturganze (die Welt) zur Maxime für die Reflection brauchen, ohne dadurch den Naturmechanismus aufzuheben; im Gegentheil werden wir, da es immer für uns unbeſtimmbar bleiben muß, wie weit der Mechanismus zu jeder Endabſicht zureicht, ſo weit als möglich von der mechaniſchen Erklärungsart Gebrauch machen, indem wir doch immer, wegen der Beſchaffenheit unſers Verſtandes, jene Gründe einem teleologiſchen Prinzip unterordnen müſſen.

Die Befugniß nach bloßer mechaniſcher Cauſalität die Erzeugungen der Natur zu erklären, iſt an ſich un-

Digitized by Google

beſchränkt; allein wir werden bei Betrachtung der Natur bald inne, daß das Vermögen damit auszulangen, ſeine Grenzen hat. Es iſt daher vernünftig, ja ſelbſt verdienſtlich, (weil unſere Einſicht dadurch vermehrt wird) dem Prinzip des Naturmechanismus ſo weit als möglich nachzugehen.

Von der Verbindung des Prinzips des Naturmechanismus und der abſichtlichen Technik bei organiſirten Körpern.

Wir haben im Vorhergehenden dargethan, daß zwar bei Beurtheilung der Natur das Prinzip der Zweckmäßigkeit als oberes und das des Mechanismus als ihm untergeordnet betrachtet werden müſſe, daß man aber doch, weil das teleologiſche Prinzip keine Einſicht in die Erzeugung gewährt, dem Prinzip des Mechanismus ſo weit als möglich nachgehen müſſe. Dies gilt alſo auch von den organiſirten Körpern; wir ſind freilich durch die Beſchaffenheit unſers Verſtandes genöthigt, zur Beurtheilung dieſer Naturprodukte ihrer innern Möglichkeit nach, Zweckmäßigkeit anzunehmen; allein da uns auf dieſe Weiſe keinesweges Aufſchluß über die Erzeugung derſelben gegeben wird, ſo müſſen wir verſuchen etwas einem Syſtem ähnliches und zwar dem Erzeugungsprinzip nach, aufzufinden. Nun lehrt uns die vergleichende Anatomie, daß von der menſchlichen Geſtalt an bis zur Waſſerconferve herab ein allmähliger Uebergang der Geſtalten ſich findet; daß mehreren Thieren ein gemeinſchaftliches Schema ihres Knochenbaus und der Anordnung ihrer Theile zum Grunde liegt, ſo daß die große Mannigfaltigkeit blos durch Verlängerung und Verkürzung gewiſſer Theile hervorgebracht wird. Dies bringt in uns die Vermuthung hervor, daß dieſe Verwandtſchaft der Form [illegible] wohl auf ein Urprinzip der Erzeugung hinweiſen

wandtſchaft der Erzeugung ſeyn könne, ſo daß die organiſche Natur ſich an die freien Bildungen der rohen Materie (in Cryſtalliſationen) anſchließt.

Hier ſteht es nun dem Archäologen der Natur frei aus den übrig gebliebenen Spuren ihrer älteſten Revolutionen nach allem ihm bekannten oder gemuthmaßten Mechanismus derſelben, jene große Familie von Geſchöpfen (denn ſo müßte man ſie ſich vorſtellen, wenn die genannte durchgängig zuſammenhängende Verwandtſchaft einen Grund haben ſoll) entſpringen zu laſſen. Er kann den Mutterſchoos der Erde, die eben aus ihrem chaotiſchen Zuſtande herausging, (gleichſam als ein großes Thier) anfänglich Geſchöpfe von minder zweckmäßiger Form, dieſe wiederum andere, welche angemeſſener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältniß untereinander ſich ausbildeten, gebähren laſſen, bis dieſe Gebährmutter ſelbſt erſtarrt, ſich verknöchert, ihre Geburten auf beſtimmte fernerhin nicht ausartende Species eingeſchränkt hätte und die Mannigfaltigkeit ſo bliebe, wie ſie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. Allein er muß gleichwohl zu dem Ende dieſer allgemeinen Mutter eine auf alle dieſe Geſchöpfe zweckmäßig geſtellte Organiſation beilegen, widrigenfalls die Zweckform des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken iſt. Dieſe Hypotheſe, die freilich immer ſehr gewagt bleibt, würde die Erzeugung beider Reiche zwar aus einem gemeinſchaftlichen Grunde ableiten, aber dieſen Grund doch ſelbſt immer nach dem Begriff der Zweckmäßigkeit denken müſſen.

Dieſe Hypotheſe kann durch die Tendenz der Vernunft, alles Mannigfaltige wo möglich auf eine Einheit zu bringen, entſtehen; und ſie hat zwar a priori nichts gegen ſich, denn ſie behauptet nicht, die rohe unorganiſirte Materie habe organiſirte Produkte erzeugt (generatio aequivoca), welches ungereimt wäre, ſondern ſie leitet organiſche Erzeugungen aus andern organiſchen, wenn

Digitized by Google

gleich ſpecifiſch verſchiedenen ab (generatio univoca) z. B. daß aus den Waſſerthieren Sumpfthiere, und aus dieſen Landthiere entſprungen ſind; allein die Erfahrung giebt uns von keiner ſolchen Erzeugung organiſirter Körper, wo das Erzeugte von dem Erzeugenden ſpecifiſch verſchieden wäre, ein Beiſpiel; wir finden vielmehr überall, daß beide gleichartig ſind. (Die Erfahrung lehrt, daß überall generatio homonima und nicht heteronima ſtatt findet.) Aus dieſen Gründen wird die genannte Hypotheſe immer etwas ſehr gewagtes ſeyn.

Es finden ſich in der Natur Individuen organiſirter Körper, bei denen durch Zufall Veränderungen hervorgebracht ſind, welche hernach durch Zeugungen erblich werden, wie z. B. der ſechſte Finger in der Familie Bilfinger, welche davon ihren Namen führt. Hier müſſen wir vorausſetzen, daß dieſe erbliche Verſchiedenheit durch gelegentliche Entwickelung einer in der Species urſprünglich vorhandenen Anlage zur Selbſterhaltung der Art entſprungen ſei; weil das Zeugen ſeines gleichen, bei der durchgängigen innern Zweckmäßigkeit eines organiſirten Weſens mit der Bedingung nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem ſolchen Syſtem von Zwecken zu einer der unentwickelten urſprünglichen Anlagen gehört, ſo nahe verbunden iſt. Denn wenn man von dieſem Prinzip abgeht, ſo kann man mit Sicherheit nicht wiſſen, ob nicht mehrere Stücke, der jetzt an einer Species anzutreffenden Form, eben ſo zufälligen zweckloſen Urſprungs ſeyn mögen, und das Prinzip der Teleologie: in einem organiſirten Weſen nichts von dem, was ſich in der Fortpflanzung erhält, als unzweckmäßig zu beurtheilen, müßte dadurch in der Anwendung ſehr unzuverläſſig werden und lediglich für den Urſtamm, den wir nicht mehr kennen, gültig ſeyn.

Wenn man nun bei Beurtheilung der Möglichkeit organiſirter Körper der Materie außer der mechaniſchen Cauſalität noch eine andere, die teleologiſche, beilegt,

Digitized by Google

und die letztere als Urſach ihrer innerlich zweckmäßigen Form näher beſtimmen will, ſo ſind nur zwei Fälle möglich, entweder man nimmt an, die Begattung ſei nicht der unmittelbare Grund der Erzeugung organiſirter Körper, ſondern die Gottheit oder irgend eine andere äußere vernünftige Urſach gebe der bei der Begattung ſich miſchenden Materie die organiſche Bildung; oder man nimmt an, in den organiſirten Körpern ſelbſt liege der vollſtändige Grund ihres Gleichen zu erzeugen; ſie enthalten die Anlage ihres Gleichen hervorzubringen, welche alsdann durch die Begattung gelegentlich entwickelt wird. Die erſte Erklärungsart nennt man das Syſtem des Occaſionalismus (der gelegentlichen Urſachen) die andere, das Syſtem des Präſtabilismus. Die Fehler des erſtern Syſtems ſind in die Augen fallend; da es auf einen überſinnlichen Grund ſich ſtützt (hyperphyſiſch wird), ſo erklärt es nicht allein ſelbſt nichts, ſondern macht auch alle andere Erklärung unmöglich; ferner läßt es immerwährend Wunder geſchehen, und wenn man gar die Gottheit zur äußern vernünftigen Urſach der organiſchen Bildungen macht, ſo wird dieſe bei den Begattungen aus Wolluſt, auf eine unedle Art ins Spiel gebracht. Das Syſtem des Präſtabilismus, oder der Präformation wird auf eine doppelte Weiſe aufgeſtellt; entweder behauptet man die individuelle oder die generiſche Präformation. Im erſten Fall nimmt man an, die Keime aller organiſirter Körper, die jemals exiſtirt haben und noch exiſtiren werden, ſeien von einer verſtändigen Urſach hervorgebracht. Im andern Fall behauptet man, die Zeugungen ſeien in dem produktiven Vermögen der Zeugenden nach den innern zweckmäßigen Anlagen, welche ihrem Stamme zu Theil wurden, gegründet, ſo daß jedes Erzeugte ein Produkt der Erzeugenden und nicht ſelbſt (materialiter) präformirt war, allein die ſpecifiſche Form, welche die Erzeugten an ſich tragen, ſei in den Anlagen der Erzeu-

genden gegründet und alſo (virtualiter) präformirt; daher die Benennung Syſtem der generiſchen Präformation.

Die Anhänger der individuellen Präformation kommen darin mit denen des Occaſionalismus überein, daß ſie jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand eines verſtändigen Urhebers kommen zu laſſen; aber ſie nehmen mit den letztern nicht an, daß die Begattung eine bloße Formalität ſei, unter der eine oberſte verſtändige Welturſache beſchloſſen habe, jedesmal eine Frucht unmittelbar zu bilden und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung zu überlaſſen, weil auf dieſe Weiſe beſtändige Wunder geſchehen müßten. Allein durch die Theorie der individuellen Präformation wird das Wunderbare nicht aufgehoben, denn es iſt ganz einerlei, ob man im Anfange oder im Fortlaufe der Welt übernatürliche Erzeugungen der organiſirten Individuen annimmt; es wird im Gegentheil das Wunderbare bei der letzten Annahme noch mehr gehäuft, indem dafür geſorgt werden muß, daß der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch bis zu ſeiner Entwickelung nicht von den zerſtörenden Kräften der Natur leide, und ſich unverletzt erhalte. Ferner widerſtreitet dieſes Syſtem dem Prinzip der Zweckmäßigkeit, zu welchem Behuf es doch angenommen wurde, daß ihm zu Folge eine unermeßlich größere Zahl ſolcher vorgebildeten Weſen vorhanden ſeyn müſſen, als jemals entwickelt werden ſollten, ſo daß alſo eine Menge Produkte dadurch unnütz und zwecklos gemacht werden. Alles was die Anhänger dieſes Syſtems thaten, um nicht in eine völlige Hyperphyſik zu gerathen, die aller Naturerklärung entbehren kann, war, daß ſie den Grund der Entwickelung in die Reihe der Natururſachen (z. B. in Reitz) ſetzten.

Außer dem, was im Vorhergehenden gegen das Syſtem der individuellen Präformation mit Recht geſagt worden, ergeben ſich noch aus der Erfahrung mehrere

Digitized by Google

Gründe gegen daſſelbe. Dahin gehören: Erſtlich die Mißgeburten, welche man doch unmöglich für Zwecke der Natur halten und alſo von ihnen nicht die indivi- duelle Präformation behaupten kann; zwar helfen ſich die Vertheidiger dieſes Syſtems dadurch, daß ſie zu einer äu- ßern Zweckmäßigkeit ihre Zuflucht nehmen, indem ſie ſagen, der Welturheber habe dieſe Gegenſtände darum ſo gebildet, damit der Anatomiker einmal daran als an einer zwecklosen Zweckmäßigkeit Anſtoß nehmen, und niederſchlagende Bewun- derung fühlen ſolle; allein eine hyperphyſiſche Hypotheſe wird dadurch um nichts brauchbarer, daß man genöthigt iſt, ſie durch eine andere hyperphyſiſche Hypotheſe zu unter- ſtützen. Zweitens die Erzeugung der Baſtarde (z. B. eines Mulatten von einem Neger und einer Weißen) läßt ſich durchaus nicht in das Syſtem der individuellen Präformation einpaſſen, daher ſahen ſich diejenigen An- hänger deſſelben, welche die Keime in die Mutter ſetzen, genöthigt, dem Saamen der männlichen Geſchöpfe, dem ſie übrigens nichts als die mechaniſche Eigenſchaft, zum erſten Nahrungsmittel des Embryo zu dienen, zugeſtanden hatten, doch noch obenein eine zweckmäßig bildende Kraft zuzugeſtehen, welche ſie doch in Anſehung des ganzen Produkts einer Erzeugung von zwei Geſchöpfen derſelben Gattung keinen von beiden einräumen wollten. Drittens tritt nach dieſem Syſtem eben dieſelbe Schwierigkeit bei Erklärung der Aehnlichkeit der Kinder mit Vater und Mutter, und der Varietäten ein; unter Varietäten ver- ſteht man nämlich Abartungen, deren Unterſcheidungen zwar oft, aber nicht beſtändig nacharten, dahin gehören Hände mit ſechs Fingern, Stottern u. ſ. w. Viertens ſind mehrere Thatſachen, wo die Natur gezwungen wor- den, von ihrer urſprünglichen Form abzuweichen und eine neue, zweckmäßige zu erzeugen, welche ſich durchaus mit dieſer Theorie nicht reimen laſſen; dahin gehören: die organiſirten Häute, welche eine in der Bauchhöhle (nicht

in der Gebärmutter) der Mutter ausgebildete Frucht bekleiden; ferner die Bildung neuer Gelenke am Vorderarm, wo der Bruch nicht durch eine Beinſchwiele verbunden werden konnte.

Die Anhänger des Syſtems der individuellen Präformation theilen ſich in zwei Hauptpartheien, in die der Panſpermiſten (von το παν das All, und σπερμα der Saamen) und die der Evolutionstheorie. Die Panſpermiſten behaupten, die Keime der organiſirten Körper ſeien von einer verſtändigen Urſach hervorgebracht und auf der ganzen Erde verbreitet, wo ſie ſo lange herum ſchwärmen, bis jeder die Zeugungstheile eines ſeiner ſchon entwickelten Brüder von ſeiner Art antreffe, in ihnen gleichſam Wurzel ſchlage, ſeine bisherige Hülle (die ihn vor Zerſtörung ſchütze) abwerfe und nun ſelbſt zur Entwickelung gelangen könne. Man nennt Heraklit und Hippokrates als Anhänger dieſes Syſtems, was übrigens ohne allen objektiven Grund iſt und daher jetzt mit Recht zu den Hirngeſpinnſten gezählt wird.

Die Anhänger der Evolutions- oder beſſer Involutionstheorie behaupten, die präformirten Keime ſeien von einer verſtändigen Urſach hervorgebracht und in den erſten Individuen einer jeden Gattung eingeſchloſſen worden, ſo daß ſeither eine jede Generation aus der andern heraustrete und ſich eine nach der andern entwickele. Daher führt dieſe Theorie ihren Namen und wird auch Theorie der Einſchachtelung genannt. Nach ihr iſt jede Erzeugung ein Edukt und kein Produkt der zeugenden Dinge. Es ſind aber unter den organiſirten Körpern in Rückſicht auf Erzeugung (ſo weit wir mit unſern Erkenntniſſen reichen) zwei Fälle zu unterſcheiden, entweder konkurriren zu derſelben zwei Körper von verſchiedenem Geſchlecht *), oder die Erzeugung geſchieht in einem und

*) Was nach den neueſten Entdeckungen von Sprengel auch ſehr häufig bei den Pflanzen, welche Zwitterblumen tragen, ſtatt findet.

Digitized by Google

durch einen und denſelben Körper. In dem letzten Fall kann man die Keime nur auf eine Weiſe einen in den andern eingeſchachtelt denken, im erſten Fall aber theilen ſich die Anhänger der Evolutionstheorie in zwei Partheien, ſie ſetzen die Keime entweder in den männlichen Individuen und betrachten die weiblichen blos als Behälter, in denen die Keime ſich ausbilden und entwickeln; oder ſie ſchachteln die Keime in den weiblichen Individuen ein, und der mänliche Zeugungsſtoff reitzt ihn blos zur Entwickelung, und dient zu ſeiner Ausbildung; nach einigen auch zu ſeiner erſten Nahrung.

Der Unterſchied dieſer beiden letzten Partheien wird bei Betrachtung der thieriſchen Erzeugung am deutlichſten, daher denn auch ihre Benennungen, Anhänger des Syſtems der Saamenthierchen und Anhänger des Syſtems der Keime im mütterlichen Eierſtock. Zu dem Syſtem der Saamenthierchen gab eine Entdeckung, die 1677 ein junger Danziger Namens Ludwig von Hammen machte, der damals in Leiden Medizin ſtudirte, Veranlaſſung, er fand nämlich in einem Tropfen männlichen Saamens von einen Hahn viel lebendige kleine Thierchen. Man ſchrieb fälſchlich den Saamenthierchen Aehnlichkeit mit den Thieren zu, in deren Saamen ſie ſich finden; einige behaupteten im Saamenthierchen den Embryo gebückt ſitzen geſehen zu haben, noch andere redeten ſich ein, man könne durch chemiſche Kunſt aus menſchlichem Saamen Thiere hervorbringen. Wir übergehen hier alle die Einwürfe, welche dies Syſtem treffen, in ſo fern es zur Theorie der individuellen Präformation gehört, weil wir dieſe ſchon oben angegeben haben, und wollen nur kürzlich das anführen, was ſich gegen das Eigenthümliche deſſelben anführen läßt. Daß ſich in dem ſtagnirenden thieriſchen Saamen, ſo wie in andern Säften, Infuſionsthierchen finden, iſt außer allem Zweifel; allein genaue mikroſkopiſche Beobachtungen haben gezeigt, daß die im Saamen enthaltenen Thierchen mit denen, welche daraus entſtanden ſeyn ſollen, auch nicht die geringſte Aehnlich-

Digitized by Google

keit haben; ferner haben dieſe Beobachtungen gelehrt, daß die Saamenthiere der ähnlichſten Thiere unähnlich und der unähnlichſten Thiere ähnlich ſind, ja ſelbſt in dem Saamen eines und deſſelben Thieres ſich unähnliche Saamenthierchen finden. Es iſt eine ſehr große Verſchiedenheit zwiſchen den Saamenthierchen des Froſches und des Waſſermolchs, da hingegen die des Menſchen und des Eſels ſehr ähnlich ſind; im Saamen des Froſches findet man ſehr unähnliche Thierchen. — Auch ſteht dieſer Theorie die Blattlaus entgegen, welche auf mehrere Generationen geſchwängert werden kann.

Noch will ich hinzufügen, daß Leibnitz einer der eifrigſten Anhänger dieſes Syſtems war.

Zu den vorzüglichen Anhängern der Theorie der Keime im mütterlichen Eierſtock gehören: Swammerdamm, Haller, Bonnet und Spallanzani. Die Hauptgründe, worauf ſie ihr Syſtem erbauen, ſind folgende: Haller bemerkte, daß die Haut des Dotters in einem bebrüteten Ei, mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens und die Blutgefäße des letztern eben ſo mit den Adern der ſogenannten figura venosa des Dotters continuirten. Nun ſchloß er, da der Dotter mit ſeinen Häuten ſchon in der unbefruchteten Henne präexiſtirt hat, ſo hat auch zugleich mit denſelben, obgleich unſichtbar, das damit continuirende Küchelchen exiſtirt. — Allein hiergegen läßt ſich einwenden, daß wenn man auch den oben angegebenen Zuſammenhang zugeſtehen will, doch daraus immer noch nicht gefolgert werden kann, daß dieſe Häute und Gefäße, wenn ſie auch nach der Befruchtung und Bebrütung wirklich miteinander continuirten, deshalb auch von jeher zuſammen coexiſtirt haben. Als Inſtanzen gegen dieſe Folgerung kann man anführen, daß die Gefäße eines Gallapfels, welcher durch den Stich eines Inſekts erzeugt wird, mit den Gefäßen [illegible] Blatts, auf dem er ſich findet, in der genaueſter [illegible] ſteht, ſeine Gefäße als Fortſetzungen der [illegible] ts zu betrach-

ten ſind, und doch wird wohl niemand behaupten, der Gallapfel habe ſchon präexiſtirt; ferner weiß man, daß die Hunterſche Haut, die jedesmal nach einer fruchtbaren Empfängniß den künftigen Aufenthalt der Leibesfrucht und ihrer Hüllen von neuem auskleidet, und deren Blutgefäße, zumal da wo die Adern der Nabelſchnur in ihr Wurzel ſchlagen ſollen, aufs ſichtlichſte mit den Blutgefäßen der Mutter ſelbſt continuiren.

Swammerdamm wollte die Entdeckung gemacht haben, daß der ſchwarze Punkt im Froſchlaich, das in allen Theilen vollkommen ausgebildete Fröſchchen ſei, und behauptete deshalb, es habe ſchon im Eierſtock, obſchon faſt unſichtbar präformirt gelegen; allein ſelbſt bei größern Thieren bemerkt man auch mit den beſten Mikroſkopen immer erſt einige Zeit nach der Befruchtung die erſte Spur des neuen organiſchen Geſchöpfs, bei Menſchen in der dritten Woche, bei der Hirſchkuh in der ſiebenten, beim Schaafe nach neunzehn Tagen, beim Kaninchen nach neun Tagen, im bebrüteten Hühnerei nach 12 Stunden. — Einige Vertheidiger dieſes Syſtems gingen ſo weit, ſich auf Mährchen zu berufen, denen niemand Glauben beimeſſen kann, von Kindern, die ſchwanger zur Welt gekommen, von unberührten Jungfern in denen ſich Haare und Knochen gefunden u. ſ. w. Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß die von den Anhängern dieſes Syſtems vorgetragenen Gründe durchaus nicht beweiſend ſind; und übrigens wird das Syſtem durch alles das von Grund aus erſchüttert, was wir oben gegen die Theorie der individuellen Präformation vorgetragen haben.

Da von allen möglichen Syſtemen der Erzeugung nur noch das der generellen Präformation oder wie man es auch nennt, der Epigeneſis übrig iſt, ſo iſt die Widerlegung der übrigen zugleich ein indirekter Beweis für die Gültigkeit deſſelben. Ohne uns einmal auf die Gründe einzulaſſen, welche die Vertheidiger deſſelben aus der Erfahrung aufſtellen können, werden wir ſchon bei gerin-

Digitized by Google

gem Nachdenken inne, daß die Vernunft mit vorzüglicher Gunſt für dieſe Erklärungsart eingenommen iſt, weil ſie die Natur in Anſehung der Dinge, welche man urſprünglich nur nach Cauſalität der Zwecke ſich als möglich vorſtellen kann, doch wenigſtens, was die Fortpflanzung betrifft, als ſelbſt hervorbringend, nicht blos als entwickelnd, betrachtet und ſo doch mit dem kleinſt-möglichſten Aufwande des Uebernatürlichen alles Folgende vom erſten Anfange an der Natur überläßt. Sie kann freilich nichts weiter über dieſen erſten Anfang ſelbſt beſtimmen, allein das iſt beim Aufſteigen in der Reihe der Natururſachen immer der Fall, auch dann wenn von mechaniſcher Cauſalität die Rede iſt. Der Urheber und der vorzüglichſte Vertheidiger dieſes Syſtems iſt Blumenbach.

Folgende Thatſachen, die wir als ausgemacht aufſtellen können, geben der Theorie der Epigeneſis ein ſehr großes Gewicht. Betrachtet man die Fortpflanzung von Pflanzen und Thieren, welche bei einer anſehnlichen Größe ſchnell wachſen, wohin z. B. die Brunnenconſerve (conferva fontinalis), eine Gattung Waſſerfaden, und die Armpolypen gehören, ſo ſieht man leicht, daß das Erzeugte in dem Erzeugenden nicht ſchon präformirt vorhanden war. Die Brunnenconſerve iſt ein langer Faden von hellgrüner Farbe, deſſen Inneres nichts weiter als ein feines blaſiges Gewebe iſt, das eine ſehr feine Haut umſchließt. Dieſer Faden treibt eiförmige Knöpfchen, deren Inneres eben ſo beſchaffen iſt. Aus dem Knöpfchen entſteht ein kleiner Auswuchs, dieſer wird dadurch verlängert, daß das blaſige Gewebe des Knopfs nach und nach in ihn übertritt, der Knopf wird runder, kleiner und blaßgrüner, und wenn das neue Gewächs ſeine beſtimmte Größe erreicht hatte, bleibt nur noch ein kaum merklicher kleiner Wulſt am Ende übrig; welcher dem neuen Faden zur Wurzel dient. — Die Armpolypen pflanzen ſich auf folgende Weiſe fort: es ſchwillt eine Stelle des Körpers an, aus dieſer Geſchwulſt entſpringt

Digitized by Google

durch das Hineintreten der Gällerte, welche das Innere des Polypen ausmacht, zuerſt der cylindriſche Leib des Thieres und aus dieſem nachher ſeine Arme. — Generation und Reproduction geſchieht auf eine und dieſelbe Weiſe. Das verſtümmelte Geſchöpf giebt von ſeinen übrigen Theilen ab, um das Verſtümmelte zu ergänzen. Merkwürdig iſt hier die Verbindung zweier verſchiedenen Polypen, wo man den einen auf den andern pfropft, ferner die Wiederherſtellung eines der Länge nach aufgeſchlitzten Polypen, entweder durch Zuſammenwachſen der wunden Seitenränder oder durch das Entſtehen einer neuen Bauchhöhle, indem ſich die beiden Seitenwände in der Mitte von einander trennen. Hier wird ſogar nicht einmal ein neuer Stoff erzeugt.

Blumenbachs Syſtem ſelbſt iſt kürzlich folgendes: Es exiſtiren keine präformirten Keime, ſondern in dem vorher rohen, ungebildeten Zeugungsſtoffe der organiſchen Körper, nachdem er zu ſeiner Reife und an den Ort ſeiner Beſtimmung gelangt iſt, wird ein beſonderer, dann lebenslänglicher Trieb rege, ihre beſtimmte Geſtalt anfangs anzunehmen, dann lebenslänglich zu erhalten und wenn ſie ja etwa verſtümmelt werden, wo möglich wieder herzuſtellen. Ein Trieb der folglich zu den Lebenskräften gehört, der aber eben ſo deutlich von den Arten der übrigen Lebenskraft der organiſirten Körper (der Kontractilität, Senſibilität u. ſ. w.) als von den allgemeinen phyſiſchen Kräften der Körper überhaupt verſchieden iſt, der die erſte wichtige Kraft zu aller Erzeugung, Ernährung und Reproduction zu ſeyn ſcheint und den man um ihn von andern Lebenskräften zu unterſcheiden, mit dem Namen des **Bildungstriebes** (nisus formativus) bezeichnen kann.

Man hat den Ausdruck **Bildungstrieb** getadelt, weil zum Triebe Gefühle und Vorſtellungen gehören, die doch bei dieſen Operationen nicht ſtatt finden; allein Blumenbach hat dieſen Ausdruck nicht unſchicklich gewählt, um dieſe Cauſalität, die dem organiſirten Körper inner-

Digitized by Google

lich beiwohnt, von der der Natur beiwohnenden, mechaniſchen Bildungskraft (vis plastica) zu unterſcheiden.

Mit mehrerem Rechte tadelt man vielleicht deshalb die Benennung Bildungstrieb, weil bei der Erzeugung, Ernährung und Reproduction, die als Wirkungen des Bildungstriebes anzuſehen ſind, nicht blos Materie gebildet, ſondern auch fremde der eignen zugeführt wird. Allein auch hiergegen kann man zur Rechtfertigung ſagen, daß die Ertheilung der Form bei den organiſirten Körpern als das Hauptſächlichſte zu betrachten iſt, und man gewöhnlich von dem Vorzüglichſten die Benennung hernimmt. Endlich leugnet man, daß die obengenannten Erſcheinungen, Erzeugung, Ernährung und Reproduction, eine beſondere Kraft erfodern, und behauptet, daß die Lebenskraft der Organe zur Erklärung derſelben allein hinreichend ſei; denn der Stoff aus dem neue Organismen entſtehen ſollen, müſſe nach Blumenbach erſt zur Reife gebracht werden; dies geſchehe aber offenbar durch die Thätigkeit aller Organe, deren Verrichtung es iſt, fremdartige, von außen aufgenommene, Materie zu verarbeiten und den Beſtandtheilen des organiſirten Körpers immer mehr zu aſſimiliren. Daß der reife Stoff an den Ort ſeiner Beſtimmung gelangt, ſei ebenfalls blos die Lebensthätigkeit der Gefäße. Was nun die eigentliche Bildung betrifft, ſo leitet man ſie von den beſondern und beſtimmten Wahlanziehungen des ſo bearbeiteten und auserleſenen Stoffs, analog mit den Cryſtalliſationen im Mineralreiche. — Dieſem ſcheint aber entgegen zu ſtehen, daß bei den freien Bildungen der Cryſtalliſationen die Flüſſigkeit in Ruhe ſeyn muß, da hingegen bei den organiſirten Körpern die Flüſſigkeiten, die doch vorzüglich zur Ernährung und zum Wachsthum dienen, in Bewegung ſind.

Dieſe gemachten Einwendungen treffen übrigens nicht das Syſtem der Epigeneſis überhaupt, ſondern blos Blumenbachs Darſtellung deſſelben; das Syſtem ſelbſt macht deshalb auf unſern Beifall Anſpruch, weil es die

Digitized by Google

phyſiſche Erklärungsart der organiſirten Bildungen von organiſirter Materie anhebt, denn es iſt vernunftwidrig aus der lebloſen Materie Leben, aus dem bloßen Mechanismus eine Zweckmäßigkeit abzuleiten; weil es vom Naturmechanismus ſo viel als möglich beibehält, inſofern es demſelben einen unbeſtimmbaren Antheil an der Erzeugung unter dem uns unerforſchlichen Prinzip einer urſprünglichen Organiſation zugeſteht.

Von der äußern Zweckmäßigkeit organiſirter Weſen.

Die organiſirten Körper machen es für uns nothwendig, das Prinzip der Zweckmäßigkeit zur Beurtheilung derſelben zu brauchen. Die Zweckmäßigkeit, welche wir ihnen beilegen, iſt eine innere, weshalb wir ſie auch als Naturzwecke betrachten. Von der innern Zweckmäßigkeit iſt die äußere zu unterſcheiden, wo der Gegenſtand einem andern als Mittel zum Zwecke dient. Wir haben bereits bei der relativen Zweckmäßigkeit der Naturprodukte angemerkt, daß ob gleich Dinge, die keine innere Zweckmäßigkeit haben, als Mittel beurtheilt werden können, doch dies immer nur in Beziehung auf Dinge geſchehen kann, welche Naturzwecke ſind.

Die innere Möglichkeit eines organiſirten Körpers iſt nur dadurch für uns einzuſehen, daß wir denſelben als durch eine Cauſalität nach Zwecken hervorgebracht, betrachten; wir ſehen denſelben als Produkt eines ſchaffenden Verſtandes an. Es iſt daher ganz natürlich, daß wir bei einem jeden organiſirten Körper noch fragen, zu welcher Abſicht iſt er ſelbſt da? und da ſind nur zwei Fälle möglich, entweder der Zweck der Exiſtenz eines ſolchen Naturweſens iſt in ihm ſelbſt, d. i. es iſt nicht blos Zweck, ſondern auch Endzweck (es endet die Reihe der Mittel und Zwecke) oder dieſer iſt außer ihm in andern Naturweſen, d. i. es exiſtirt zweckmäßig nicht als Endzweck, ſondern nothwendig zugleich als Mittel.

Digitized by Google

(Es giebt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit, welche mit der innern der Organiſation zuſammenhängt und ohne daß die Frage ſeyn darf, zu welchem Ende dieſes ſo organiſirte Weſen eben habe exiſtiren müſſen, dennoch im äußern Verhältniß eines Mittels zum Zwecke dient und dieſe iſt die Organiſation beiderlei Geſchlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, eben ſo wie bei einem Individuo fragen, warum mußte ein ſolches Paar exiſtiren? Die Antwort iſt: Es macht ein organiſirendes Ganze aus, ob zwar nicht ein organiſirtes in einem einzigen Körper.)

Was nun die unorganiſchen Naturweſen betrifft, deren Exiſtenz aus dem bloßen Naturmechanismus erklärbar iſt, ſo findet bei ihnen an und für ſich betrachtet die Frage nach der Abſicht ihrer Exiſtenz nicht ſtatt; allein ſie dringt ſich uns bei den organiſirten Körpern auf, inſofern wir der Beſchaffenheit unſers Erkenntnißvermögens gemäß, ihrer Möglichkeit eine Cauſalität nach Zwecken zum Grunde legen müſſen. Erklären wir ſie nun untereinander für Mittel zu Zwecken, ſo findet ſich die Vernunft bei dieſer Reihe von Dingen, von denen das vorhergehende Glied immer als Mittel für das nachfolgende zu betrachten iſt, nicht befriedigt, ſobald ſich nicht die ganze Reihe mittelbar oder unmittelbar auf einen letzten Zweck (Endzweck) bezieht.

Es entſteht alſo jetzt die Frage: Giebt es unter den Naturweſen irgend eine Gattung, deren Individuen als Endzwecke zu betrachten ſind? Wenn wir, um dieſe Frage zu beantworten, uns unter den organiſirten Naturprodukten (denn das ſpringt in die Augen, daß wir ihn unter dieſen allein ſuchen können) nach einem ſolchen umſehen, welches der oberſte und letzte Zweck der Natur ſei, ſo ſcheint es, daß wir ihn in dem Menſchen antreffen. Das Pflanzenreich dient für die von Vegetabilien lebenden Thiere, dieſe den Raubthieren, die von anima-

liſcher Nahrung leben, und das Ganze ſcheint als Mittel für den Menſchen zu ſeyn, der das einzige uns bekannte Weſen iſt, welches das Vermögen hat, ſich ſelbſt Zwecke zu ſetzen und Mittel zu wählen, ſie zu erreichen.

Allein betrachtet man den Menſchen als Naturprodukt (nicht als freies, ſittliches Weſen) genauer, ſo müſſen wir von der Behauptung, er ſei der Endzweck der Natur, bald zurückkommen. Man kann nämlich die Reihe der Mittel und Zwecke, welche wir ſo eben aufgeſtellt haben, auch umkehren und ſagen: die von Vegetabilien lebenden Thiere ſind da, damit die Anzahl der Pflanzen nicht zu ſehr zunehme; die zu große Anzahl dieſer Thiere wird durch die Raubthiere und dieſe durch die Menſchen in Schranken gehalten; ſo daß der Menſch in dieſer Rückſicht als Mittel für das Pflanzenreich erſcheint. — Ferner müßte doch, wenn die Natur ein Weſen als Endzweck aufſtellte, der Boden worauf es wohnen und ſein Fortkommen haben ſoll, für daſſelbe zweckmäßig eingerichtet ſeyn, betrachtet man aber die Erde in dieſer Hinſicht, ſo erkennt man in ihr nicht blos keine Erzeugung, Ordnung und Zwecke begünſtigende, ſondern unabſichtlich wirkende, ja eher noch verwüſtende Urſachen. Selbſt das, was uns jetzt auf der Erde als zweckmäßig erſcheint, iſt, wie wir aus den Erdſchichten deutlich ſehen, das Produkt theils vulkaniſcher, theils wäſſeriger Eruptionen. Mag es immerhin wahr ſeyn, daß wir unter den Ueberreſten ehemaliger Verwüſtungen auf der Erde, keine von Menſchenzerſtörung antreffen, ſo iſt doch nicht zu leugnen, daß die Exiſtenz des Menſchen von den übrigen Erdgeſchöpfen ſo abhängig iſt, daß wenn ein über dieſe allgemein waltender Naturmechanismus eingeräumt wird, er als darunter mit begriffen angeſehen werden muß, wenn ihn gleich ſein Verſtand, (größtentheils wenigſtens) unter ihren Verwüſtungen hat retten können.

Allein vielleicht gelingt es uns, den Menſchen als Endzweck zu erkennen, wenn wir nicht außer ihn hin-

Digitized by Google

ausgehen; und es iſt dies um ſo ſcheinbarer, weil dieſe Art der Beurtheilung ſehr viel Aehnlichkeit mit der der organiſirten Körper hat. Wenn nun dasjenige im Menſchen ſelbſt angetroffen werden muß, was als Zweck durch ſeine Verknüpfung mit der Natur befördert werden ſoll, ſo ſind nur zwei Fälle möglich, entweder iſt der Zweck von der Art, daß er ſelbſt durch die Natur befriedigt werden kann, oder er iſt die Tauglichkeit und Geſchicklichkeit zu allerlei Zwecken dazu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erſte Zweck der Natur würde die Glückſeligkeit, der zweite die Cultur des Menſchen ſeyn.

Glückſeligkeit des Menſchen kann unmöglich der letzte Zweck ſeyn, den die Natur mit dem Menſchen erreichen will, dies ergiebt ſich aus folgenden Gründen: Die Glückſeligkeit nach welcher der Menſch ſtrebt, iſt nicht etwa ein von ſeiner thieriſchen Natur abgezogener empiriſcher Begriff, dem alſo in der Sinnenwelt Genüge geleiſtet werden kann; ſondern es iſt eine, zwar durch Erfahrung veranlaßte, aber von ſeiner Einbildungskraft und ſeinem Verſtande gemeinſchaftlich ausgebildete Idee, welche in der Erfahrung nie erreicht werden kann. Ferner ſind die Menſchen in dem, was Glückſeligkeit ſei, ſo ſehr von einander unterſchieden (quot capita, tot sensus), ja jeder einzelne Menſch ändert ſo oft ſeine Meinung über dieſen Gegenſtand, daß es der Natur unmöglich werden muß, bei dieſem ſchwankenden und veränderten Begriff ein beſtimmtes und allgemeines Geſetz anzunehmen, um mit dem Zweck, den ſich jeder willkührlich vorſetzt, übereinzuſtimmen. Und wenn man auch behaupten wollte, man müſſe die Glückſeligkeit, welche Zweck der Natur ſei, auf das wahre Bedürfniß, worin unſere Gattung mit ſich übereinſtimmt, herabſetzen, oder andererſeits die Geſchicklichkeit des Menſchen ſich eingebildete Zwecke zu verſchaffen, noch ſo hoch ſteigern wollte, ſo würde doch was der Menſch Glückſeligkeit n[illegible]ie von ihm erreicht werden

Digitized by Google

können, weil er ſeiner Natur nach von jeder Befriedigung eines Wunſches zu einem andern forteilt, und nie befriedigt iſt.

Vergleichen wir den Menſchen mit den Thieren, ſo ſehen wir nicht nur, daß ihn die Natur allen den Uebeln unterworfen hat, die jene treffen; Krankheit, Peſt, Hunger, Waſſergefahr, Froſt, Anfall von großen und kleinen Thieren; ſondern es entſteht noch die große Frage, ob die Thiere nicht beſſer von der Natur ausgerüſtet ſind, Ungemach zu ertragen und ihren Feinden zu entgehen oder ihnen Widerſtand zu leiſten, als der Menſch, der weder in ſeiner Haut eine Decke gegen ungeſtüme Witterung, noch Mittel zur Vertheidigung oder zum Trutz, ſondern an dieſe Stelle blos Verſtand erhielt, um ſich dergleichen ſelbſt zu verſchaffen. Auch ſcheint das Thier, das blos in der Gegenwart lebt, in Rückſicht auf Glück einen Vorzug vor den Menſchen zu haben, der ſein Daſeyn über die Dauer des Augenblick hinaus verlängert, und den ſehr oft ein ſchwarzes Heer von Sorgen für die Zukunft umlagert, den das Andenken an die Vergangenheit mit Reue quält oder mit leeren Wünſchen füllt, und den zu Ende ſeiner Laufbahn das offene Grab zu verſchlingen droht. — Rechnet man noch dazu, daß der Menſch nicht von dem ſicher führenden Inſtinkt, ſondern von ſeiner gebrechlichen Vernunft geleitet, ſich ſelbſt Plagen ſchafft, und auch andere ſeines Geſchlechts mit Uebeln aller Art belaſtet, daß Menſchen ſich zu tauſenden morden, um den Willen einzelner ihres Geſchlechts, die Stolz, Herrſchſucht oder Habſucht lenkt, zu erfüllen, daß auf den Wink dieſer Machthaber das Glück vieler Unſchuldigen zerſtört wird; daß der Menſch ſeine Brüder in Feſſeln ſchlägt und gleich dem Laſtvieh zu erdrückender Arbeit geißelt, um Geld zu gewinnen; denkt man an die unaufhörlichen Kriege, welche die Erde mit Menſchenblut düngen, an die rauchenden Städte die fanatiſche Wuth in Brand ſteckte, an die verheerten Felder, welche der

Landmann im Schweiße ſeines Angeſichts baute, an die Neros, an die Domitiane und die unzähligen Tyrannen alter und neuer Zeit; an den ſchändlichen Sklavenhandel; an die Inquiſitionsgerichte und Ketzerverbrennungen; ſo iſt es unmöglich zu behaupten, die Natur habe in Rückſicht auf Glückſeligkeit den Menſchen zu ihrem Liebling erkohren und ſein Glück zu ihrem letzten Zweck gemacht.

(So wahr und einleuchtend auch das Geſagte iſt, ſo muß ich doch eine Bemerkung hinzufügen, um einem Mißverſtändniß vorzubeugen. Ich habe in der erſten Abtheilung dieſes Werks, bei Beantwortung der Frage: Was ſoll ich thun? gezeigt, daß der Menſch in Rückſicht ſeines Willens ſich zwei Zwecke vorſetzt, Glückſeligkeit als ſinnliches Weſen, Würdigkeit der Glückſeligkeit als freies vernünftiges Weſen, und daß er nach Glückſeligkeit zu ſtreben als Naturprodukt gezwungen iſt. Dieſe Behauptung ſcheint beim erſten Anblick, dem, was wir im Vorhergehenden aufgeſtellt haben, gradezu zu widerſprechen; allein dieſer ſcheinbare Widerſpruch fällt ſogleich fort, wenn man den Unterſchied ſich bemerklich macht, der Menſch ſetzt ſich als Naturweſen Glückſeligkeit zu ſeinem Zweck vor und die Natur hat die Glückſeligkeit des Menſchen zu ihrem höchſten Zweck gemacht.)

Der Menſch iſt alſo nur immer ein Glied in der Kette der Naturzwecke, zwar Prinzip in Anſehung manches Zwecks, dazu die Natur ihn in ihrer Anlage beſtimmt zu haben ſcheint, indem er ſich ſelbſt dazu macht, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäßigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder. Als das einzige Weſen auf Erden das Verſtand, mithin ein Vermögen hat, ſich ſelbſt willkührlich Zwecke zu ſetzen, iſt er zwar betitelter Herr der Natur und wenn man dieſe als ein teleologiſches Syſtem anſieht, ſeiner Beſtimmung nach der letzte Zweck der Natur, aber immer nur bedingt; nämlich, daß ers verſtehe und den Willen habe dieſer und ſich ſelbſt eine ſolche Zweckbeziehung zu geben, die

unabhängig von der Natur ſich ſelbſt genugſam, mithin Endzweck ſeyn könne, der aber in der Natur gar nicht geſucht werden muß. Dadurch, daß wir einſehen, Glückſeligkeit des Menſchen iſt weder der letzte Zweck der Natur überhaupt, noch ihr letzter Zweck mit dem Menſchen ſelbſt, ja überhaupt nicht einmal ihr Zweck mit ihm, werden wir immer noch nicht befriedigt, ſondern fragen ſtets von neuem: welches iſt denn der letzte Zweck, den die Natur, wo nicht überhaupt, doch mit dem Menſchen habe? Da dieſer Zweck nicht materialiter genommen werden darf, wo er nur allein auf Glückſeligkeit führt, ſo bleibt nichts weiter übrig, als der Zweck der Natur mit dem Menſchen iſt, er ſolle ſich tauglich machen, ſich ſelbſt Zwecke oder welches einerlei iſt, ſeiner Exiſtenz einen Endzweck zu ſetzen. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Weſens zu beliebigen Zwecken iſt die Cultur; alſo kann nur die Cultur der letzte Zweck ſeyn, den man der Natur in Anſehung der Menſchengattung beizulegen, Urſach hat. Dieſe Tauglichkeit und folglich auch die Cultur; iſt von doppelter Art, negativ und poſitiv; negativ, inſofern der Menſch nicht von ihm fremden Dingen (von Dingen, die nicht er ſelbſt ſind) zu Zwecken beſtimmt wird, ſo daß die Zwecke die er ſich ſetzt, nicht mehr aus ſeiner freien Willkühr entſpringen, ſondern ihm durch die Natur aufgedrungen werden; poſitiv, inſofern er in den Stand geſetzt wird eine Menge von Zwecken ſich zu ſetzen und die Mittel zu finden, ſie zu erreichen. Die negative Cultur nennt Kant Cultur der Zucht oder Disciplin, ſie beſteht in der Befreiung des Willens von dem Deſpotismus der Begierden, wodurch wir, an gewiſſe Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, ſelbſt zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Feſſeln dienen laſſen, die uns die Natur nur ſtatt Leitfäden gegeben hat, um die Beſtimmung der Thierheit nicht zu vernachläſſigen, oder gar zu verletzen, indeß wir doch frei genug ſind ſie anzuziehen oder nachzulaſſen, zu

verlängern oder zu verkürzen, je nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern. — Dieſe Disciplin macht zwar nicht die ganze Cultur des Menſchen aus, iſt aber ein nothwendiger und weſentlicher Beſtandtheil, die conditio sine qua non derſelben. Die poſitive Cultur heißt Geſchicklichkeit.

Beide, ſowohl Disciplin als Geſchicklichkeit, kann der Menſch nur in Geſellſchaft erwerben, und die Natur hat ihm deshalb einen Trieb zur Geſelligkeit gegeben. Hier entwickelt ſich die Neigung die Aufmerkſamkeit anderer auf ſich zu ziehen und ihre Zuneigung oder Achtung zu gewinnen. Dadurch wird der Menſch nach und nach von dem bloßen thieriſchen Sinnesgenuß, wobei er nur auf ſich allein ſieht, abgezogen und in ihm der Geſchmack an ſchöner Kunſt und an Wiſſenſchaft entwickelt, wodurch er, wenn gleich nicht ſittlich-beſſer, doch geſittetet wird, und ſo gewinnt er der Tyrannei des Sinnenhanges ſehr viel ab, und wird dadurch zu einer Herrſchaft vorbereitet, in der die Vernunft allein Gewalt haben ſoll; auch übt die Natur auf mancherlei Weiſe die Kraft des Menſchen Uebel ertragen zu lernen, und bringt ihn nach und nach dahin, ſeine innere Kraft (als freies Weſen) zu erkennen, die über alle Sinnlichkeit erhoben iſt. Eben ſo iſt es nur in Geſellſchaft für den Menſchen möglich ſeine Geſchicklichkeit auszubilden; nur dadurch daß ein großer Theil die Nothwendigkeiten des Lebens gleichſam mechaniſch, ohne dazu beſonders Kunſt zu bedürfen, beſorget, und wird dem übrigen Theil Zeit und Muße vergönnt, auf Wiſſenſchaft und Kunſt ſich zu legen, und die daraus entſprungene Cultur wirkt auf die andern Menſchen wieder zurück. — Dazu hat nun die Natur vorbereitet, inſofern ſie die Menſchen an Körper- und Geiſteskraft, auch an Neigungen und Wünſchen ungleich ausgeſtattet hat. Dies verbunden mit dem Hange einen Theil ſeiner Freiheit zu erhalten, [illegible] ihn unter gemeinſchaftlichen Geſetzen einen ander[illegible] opfern

Digitized by Google

und in eine bürgerliche Geſellſchaft zu treten; denn ſie nur hebt den Krieg der einzelnen auf und giebt dadurch den Menſchen Gelegenheit und Muße ſeine Anlagen mehr zu entwickeln. Würden die Menſchen ſich auf ihren wahren Vortheil verſtehen, ſo würden die Staaten untereinander in einen weltbürgerlichen Verein treten, wodurch den Kriegen und was wo möglich noch beſſer iſt, den ewigen Zurüſtungen zum Kriege ein Ende gemacht würde. Ehe dieſer Zuſtand aber eintritt, wirkt die Natur ſelbſt durch den Krieg zur Entwickelung der menſchlichen Kräfte, und bereitet durch Trennung und Vereinigung von Staaten ein Syſtem derſelben vor, in welchem die einzelnen Staaten ihre Freiheit erhalten, aber doch gemeinſchaftlichen Geſetzen ſich unterwerfen.

Von dem Endzwecke des Daſeyns einer Welt d. i. der Schöpfung ſelbſt.

Ein Produkt der Natur kann als ein ſolches nicht als Endzweck angeſehen werden, denn alles, was die Natur hervorbringt, iſt bedingt, und ein Endzweck führt das Merkmal des Unbedingten als weſentlich bei ſich.

Der Menſch allein iſt ein Weſen, deſſen Cauſalität auf Zwecke gerichtet iſt, und in dem ſich ein überſinnliches Vermögen (das der Freiheit) offenbart, wodurch er ſich Zwecke als nothwendig ſetzt, die aber von Naturbedingungen unabhängig ſind. Er iſt ſich dadurch Selbſtzweck, und bei ihm kann nicht weiter gefragt werden, wozu er exiſtirt. Sein Daſeyn hat den höchſten Zweck ſelbſt in ſich, dem, ſo viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigſtens welchem zuwider er ſich keinem Einfluſſe der Natur unterworfen halten darf.

Der Menſch alſo als moraliſches Subjekt allein ſchließt die Reihe der Zwecke als Endzweck, aber er ge-

hört als ſolches nicht zur Sinnenwelt, wo er als Erſcheinung den Geſetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen iſt, ſondern er iſt als Glied einer überſinnlichen Welt zu betrachten; ſo daß alſo auch hier die Vernunft nur ihre Befriedigung im Ueberſinnlichen findet.

• • •
•

Durch dieſe Auseinanderſetzung der teleologiſchen Prinzipien in Beurtheilung der Natur wird das, was wir im erſten Theil dieſes Werks über die Beweiſe für das Daſeyn Gottes, ſowohl bei Beantwortung der Frage: was kann ich wiſſen? als bei Beantwortung der Frage: was kann ich hoffen? geſagt haben, in ein helleres Licht geſtellt. Die phyſiſche Teleologie giebt uns blos Maximen zur Reflection über die Sinnenwelt, und kann zu einer moraliſchen Theologie vorbereiten, aber durchaus nicht ſelbſt dahin führen; ſie überſchreitet ſchon dann die Grenzen ihrer Befugniß, wenn ſie wegen der Zufälligkeit der Formen der organiſirten Körper, der Welt einen vernünftigen Urheber (der Kunſtverſtand beſitzt) zum Grunde legt, noch vielmehr aber, wenn ſie Dieſen zum weiſen Schöpfer erheben will. Zur Weisheit ſind Endzwecke erforderlich, welchen die bloße Betrachtung der Natur nie zu geben vermag, ein Endzweck wird allein dadurch erkannt, daß die praktiſche Vernunft ſich durch ihre Geſetzgebung für frei erklärt, und daß der Menſch als ſinnlich-vernünftiges Weſen Sittlichkeit und Glückſeligkeit im Begriff des höchſten Guts als Endzweck zu denken genöthigt iſt, deſſen Möglichkeit nur durch den Glauben an die Gottheit und Unſterblichkeit gedenkbar iſt.

Auffallend merkwürdig iſt es, daß alle unſere Unterſuchungen über Erkenntniß der Natur, über das Schöne und Erhabene, über das Sittlich- … nde auf ein überſinnliches Subſtrat hinweiſen … ch für

Digitized by Google

uns nicht erkennbar iſt, aber dem ganzen Gebäude philoſophiſcher Unterſuchungen zum Schlußſtein dient.

* * *

Ich glaube, daß es meinen Leſern nicht unangenehm ſeyn wird, den Hauptinhalt der Critik der teleologiſchen Urtheilskraft kurz zuſammengedrängt zu überſehen.

Aufzählung der verſchiedenen Arten der Zwecke und Zweckmäßigkeit. Beurtheilung der Produkte der Natur nach denſelben: Aeſthetiſche Zweckmäßigkeit beim Schönen in der Natur; eine intellectuelle formale Zweckmäßigkeit, relative Zweckmäßigkeit (Brauchbarkeit), innere Zweckmäßigkeit (Naturzweck). Nur durch die letztern bekommt die Beurtheilung der relativen Zweckmäßigkeit der Naturprodukte erſt Haltung. Auseinanderſetzung des Begriffs eines Naturzwecks. — Die organiſirten Körper erſcheinen uns als Naturzwecke; es iſt uns unmöglich ſie aus Geſetzen der mechaniſchen Cauſalität zu erklären. Das Prinzip der innern Zweckmäßigkeit aber iſt nicht conſtitutiv, ſagt nicht, daß die Gegenſtände wirklich nach Zwecken hervorgebracht ſind, ſondern blos daß wir uns genöthigt ſehen, ſie zu beurtheilen, als wäre ſie nach Zwecken hervorgebracht; mit andern Worten, es iſt dies kein Geſetz für die beſtimmende, ſondern nur eine Maxime der reflectirenden Urtheilskraft. — Daß wir dieſer Maxime zur Erweiterung unſerer Erkenntniſſe bedürfen, liegt in der Beſchaffenheit unſerer Erkenntnißvermögen, indem uns durch die Sinnlichkeit das Beſondere und durch den Verſtand das Allgemeine (die Geſetze einer Natur überhaupt) gegeben werden, deren Vereinigung und Verbindung nur durch die reflectirende Urtheilskraft geſchehen kann.

Die reflectirende Urtheilskraft hat zwei Maximen, die der mechaniſchen und die der teleologiſchen Erklä-

rungsart der Natur; die als regulative Prinzipien ſehr gut nebeneinander beſtehen können, als conſtitutiv hingegen unvereinbar ſind, daher auch die vier darauf ſich gründenden dogmatiſchen Syſteme der teleologiſchen Erklärungsart der Cauſalität, des Fatalismus, des Hylozoismus und des Theismus entweder nichts erklären oder grundlos ſind; daß ſie neben einander beſtehen können, rührt daher, daß ſie blos als Maximen zur Beurtheilung der Erſcheinungen der Sinnenwelt dienen, welcher ein überſinnliches Subſtrat zum Grunde liegt, in welchem ſie, wenn gleich nicht für unſern Verſtand erkennbar, ihre Vereinigung finden. — Beide Prinzipien aber laſſen ſich bei Betrachtung eines und deſſelben Gegenſtandes nicht coordinirt anwenden, ſondern das der mechaniſchen Erklärungsart muß dem der teleologiſchen untergeordnet werden. — Dies angewandt auf die Erzeugung der organiſirten Körper bringt uns auf das Syſtem der Epigeneſis als dem allein wahren, da hingegen die des Occaſionalismus und der individuellen Präformation offenbar vernunftwidrig ſind. — Allein durch die Betrachtung der Natur nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit werden wir auf die Frage: von der Abſicht der Exiſtenz der organiſirten Körper und der Welt überhaupt, geführt, und da findet ſich, daß der Menſch als verſtändiges Weſen, das ſich ſelbſt Zwecke ſetzen kann, in Rückſicht ſeiner Cultur als Zweck der Natur zu betrachten iſt; aber nur als freies moraliſches Weſen Endzweck der Schöpfung genannt werden kann.

Digitized by Google

Literatur
der Schriften
von
Immanuel Kant
und
der Schriften
über deſſen
philoſophiſches Syſtem.

Digitized by Google

Kant, Im., Gedanken von der wahren Schätzung der lebenden Kräfte. gr. 8. Königsberg. 1750.

Kant I. principiorum metaphys. nova dilucidatio. 4. Königsberg. 755.

— Betrachtungen über den Optimism. 4. Königsb. 759.

— Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik. 8 Riga 769.

— dissert. de mundi sensibilis et intelligibilis forma et princip. Königsb. 770.

— Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 8. Königsb. 771.

-- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können. gr. 8. Riga. 783.

— über eine neue Entdeckung, dadurch alle neue Critiken der reinen Vernunft entbehrlich gemacht werden ſollen. gr. 8. Königsb. 792.

— Beweisgründe zu einer Demonſtration vom Daſeyn Gottes, 8. Königsb. 794.

— die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. gr. 8. Königsb. 794.

— Opera ad Philosophiam crit. lat. vertit F. G. Born. IV. Vol. 8. maj. Leipzig. 796.

— zum ewigen Frieden, ein philoſoph. Entwurf. 8. Königsb. 796.

— zwo Abhandlungen über moraliſche und politiſche Gegenſtände. 8. Königsb. 796.

— Metaphyſik der Sitten 2. Thle gr. 8. Königsb. 797.

— die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſt. Figuren erwieſen. 8, 797.

— Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. gr. 8. Riga 797.

Kant's ſämmtliche kleine Schriften. 3. Bde. 8. Königsb. 797.

Kant über die Buchmacherei. 8. Königsb. 798.

— von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu ſeyn, 8. Jena 798.

— der Streit der Facultäten. gr. 8. Königsb. 798.

Digitized by Google

Kant's Kritik der Urtheilskraft. gr. 8. Berlin. 795.
— vermiſchte Schriften, mit Anmerk. v. Tieftrunk. 4 Bde. gr. 8. Halle 799.
— metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. gr. 8. Riga 800.
— Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener Schriften von J. Kant gr. 8. Königsb. 800.
— Logik gr. 8. Königsb. 800.
— phyſiſche Geographie 4 Bde. gr. 8. Hamburg 801.
— Pädagogik, herausg. v. Rink. 8. Königsb. 803.
Kant über die Preisfrage: „Welches ſind die wirklichen Fortſchritte die die Metaphyſik ſeit Leibnitzen's und Wolf's Zeiten in Deutſchland gemacht hat? 8. Königsb. 804.
— allgem. Naturgeſchichte und Theorie des Himmels. gr. 8. Zeitz 808.
— Vorleſungen über die philoſoph Religionslehre. gr. 8. Leipzig 807.
— Critik der praktiſchen Vernunft. gr. 8. Leipzig 818.
Kant's Kritik der reinen Vernunft. gr. 8. Leipzig. 818.
— Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht. gr. 8. Königsberg. 821.
Ueber Kant 3 Thle. 8. Königsb. 804.
Kant's Biographie. 2 Thle. gr. 8. Leipzig. 804.
Abicht J. H. Verſuch einer Metaphyſik des Vergnügens nach Kantiſchen Grundſätzen. 8. Leipzig 789.
— und Born's neues philoſoph. Magazin zur Erläuterung des Kantiſchen Syſtems. 2 Bde. 8. Leipzig 789.
Becks J. S. erläut. Ausz. aus den Schriften Kant's, auf Anrathen deſſelben. 3 Thle. 8. Riga 793.
— Commentar über Kants Metaphyſik der Sitten. gr. 8. Halle. 798.
Bemerkungen, einige, über Kant's philoſoph. Religionslehre. gr. 8. Kiel 795.
Bergk, J. A. Reflexionen über Kants metaphyſ. Anfangsgründe der Tugendlehre. gr. 8. Gera 795.
— Briefe über Kant's metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtslehre. gr. 8. Gera. 797.
Bernhardi, A. L. gemeinfaßl. Darſtellung der Kantiſchen Lehren

Digitized by Google

über Sittlichkeit, Freiheit, Gottheit und Unſterblichkeit. 2 Thle. 8. Freiberg. 796.

Block neue Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten mit beſtändiger Rückſicht auf die Kantiſche. 8. Braunſchweig 802.

Bouterweck's F. Aphorismen, den Freunden der Vernunft-Critik nach Kants Lehre vorgelegt. 8. Göttingen. 793.

Braſtberger G. U., Unterſuchungen über Kant's Critik der reinen Vernunft. gr. 8. Halle 790.

Braſtberger's Unterſuchungen über Kant's Critik der praktiſchen Vernunft. gr. 8. Tübingen 792.

Feder J. G. H. über Raum und Cauſalität, zur Prüfung der Kantiſchen Philoſophie 8. Göttingen 787.

Flatt's K. L. Bemerkungen gegen den Kantiſchen und Kieſewetterſchen Grundriß der reinen allgemeinen Logik. 8. Tübingen 802.

Flatt J. F. Briefe über den moraliſchen Erkenntnißgrund der Religion in Beziehung auf Kantiſche Philoſophie. 8. Tübingen 789.

Geißner J. A. W über den Urſprung des Sittlich-Böſen im Menſchen nebſt Prüfung des krit. Freiheitsbegriffs und der Kantiſchen Abhandlung über das radicale Böſe. gr. 8. Leipz. 801.

Greiling J. C. populäre Abhandlungen aus dem Gebiete der praktiſchen Philoſophie zur Beförderung einer vorläufigen Bekanntſchaft mit Kantiſchen Ideen. gr. 8. Züllichau 797.

Hoffbauer J. C. allgem. Staatsrecht mit beiläuf. Anmerkungen über Kants metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtslehre. 8. Halle 797.

Jachmann R. B. Prüfung der Kantiſchen Religionsphiloſophie in Hinſicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Myſticismus. 8. Königsb. 800.

Jacob L. H. Prüfung der Mendelsſohniſchen Morgenſtunden, nebſt einer Abhandlung von J. Kant. 8. Leipzig. 786.

Jeniſch D. über den Grund und Werth der Entdeckungen Kant's in der Metaphyſik, Moral und Aeſthetik. gr. 8. Berlin. 796.

Karpe, institutiones philosophiae dogmat. perpet. Kant. disc. rat. habita. 3 Vol. 8 maj. Wien. 804.

Kieſewetter J. G. K. C. Grundriß einer allgemeinen Logik nach Kant: Grundſätzen, begleitet mit einer weitern Auseinanderſetzung. 2 Bde. gr. 8. Berlin 796.

Digitized by Google

Köppen F. über Offenbahrung in Bezug auf Kantiſche und Fichteiſche Philoſophie. gr. 8. Lübek 804.

Materialien zur Geſchichte der kritiſchen Philoſophie, nebſt einer hiſtor. Einleitung zur Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie. 3 Sammlungen. gr. 8. Leipzig. 1793.

Mellin G. S. A. Marginalien und Regiſter zu Kants Critik des Erkenntnißvermögens. 2 Thle. gr. 8. Züllichau. 794.

— Marginalien und Regiſter zu Kants metaphyſ. Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft und Metaphyſik der Sitten. 2 Thle. gr. 8. Jena 801.

— Marginalien und Regiſter zu Kants' metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtslehre. gr. 8. Jena 800.

Mutſchelle S. Verſuch einer faßlichen Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie. 12 Hefte. 8. München 799.

Rätze J. G. Betrachtungen über Kant's Religion gr. 8. Chemnitz. 794.

— Kantiſche Blumenleſe, nebſt einer Abhandlung über die Hauptreſultate der Kantiſchen Philoſophie. 2 Thle. 8. Zittau. 799.

Reidnitz D. C. Naturrecht nach Kant. 8. Königsb. 803.

Reinhold's K. L. Briefe über die Kantiſche Philoſophie. 2 Thle. gr. 8. Leipzig 790.

Reuß M. ſoll man auf kathol. Univerſitäten Kants Philoſophie erklären? gr. 8. Würzb. 789.

Schmid K. C. E. Wörterbuch zum leichter Gebrauch der Kantiſchen Schriften. 8. Jena 798.

Schmidt K. F. Phiseldek, Philosophiae criticae sec. Kantium expositio systemat. II Tomi. 8. maj. Harniae 796.

Schopenhauer A. die Welt als Wille und Vorſtellung, nebſt einem Anhange der die Critik der Kantiſchen Philoſophie enthält. gr. 8. Leipzig. 819.

Schultz J. Erläuterung über Kant's Critik der reinen Vernunft. gr. 8. Königsb. 791.

— Prüfung der Kantiſchen Critik der reinen Vernunft. 2 Thle. gr. 8. Königsb. 789.

Schwab J. C. Vergleichung des Kantiſchen Moralprincips mit dem Leibnitz Wolfiſchen. gr. 8. Berlin 800.

Snell C. W. die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückſeligkeit einzelner Menſchen und ganzer Staaten; aus 2 gekron-

Digitized by Google

ten Preiſschr. zuſammengetr. und mit beſtänd. Rückſicht auf die Kantiſche Moralphiloſophie ganz neu bearbeitet. gr. 8. Frankfurt. 790.

Snell F. W. D. Menon oder Verſuch in Geſprächen die vornehmſten Punkte aus der Critik der pract. Vernunft — Kant's zu erläutern. gr. 8. Mannh. 796.

Stephani's H. Anmerkungen zu Kant's metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtslehre. gr. 8. Erl. 797.

Storr G. C. Bemerkungen über Kants Religionslehre. gr. 8. Tübingen. 794.

Tieftrunk J. H. philoſophiſche Unterſuchungen über das Privat- und öffentliche Recht zur Erläuterung und Beurtheilung der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre. 2 Thle. gr. 8. Halle. 797.

— philoſophiſche Unterſuchungen über die Tugendlehre zur Erläuterung und Beurtheilung der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Tugendlehre. 2 Bände. gr. 8. Halle. 7 8.

Tilling C. G. Gedanken zur Prüfung von Kants Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. 1789.

Treſchow N. Vorleſungen über die Kantiſche Philoſophie. 2 Thle. gr. 8. Copenh. 798.

über Kant's Philoſophie, mit Hinſicht gewiſſer Bedürfniſſe unſers Zeitalters. 8. Bremen. 792.

Weber J. Verſuch die harten Urtheile über die Kantiſche Philoſophie zu mildern. 8. München 796.

Weishaupt A. Zweifel über die Kantiſchen Begriffe von Raum und Zeit. 8. Nürnb. 788.

— über die Kantiſchen Anſchauungen und Erſcheinungen. 8. Nürnberg. 788.

— über die Gründe und Gewisheit der menſchlichen Erkenntnis zur Prüfung der Kantiſchen Critik der reinen Vernunft. 8. Nürnb. 788.

Weiſſe F. C. Grundwiſſenſchaft des Rechts, nebſt einer Darſtellung und Prüfung aller durch die Kantiſche Philoſophie veranlaßten Philoſopheme über den Urſprung und das Weſen des Rechts. 8. Tüb. 797.

Wendel's J. A. Grundzüge und Critik der Philoſophie Kan'ts, Fichte's und Schelling's zur Erleichterung des Selbſtſtudiums dieſer Philoſophen. 8. Coburg 810.

Digitized by Google

Zwanzigers J. C. Commentar über Kant's Critik der reinen Vernunft. gr. 8. Leipzig 792.
— philoſophiſcher crit. Katechismus zu einer gründlichen Beurtheilung der Kantiſchen Critik der reinen Vernunft. 8. Leipzig. 796.
— unpart. Erläuterungen über die Kantiſche Lehre von den Ideen und Antinomien. 8. Leipzig. 797.
— Commentar über Kants Critik der praktiſchen Vernunft. 8. Leipzig 794.

Digitized by Google

Regiſter.

A.

A und non A. I 58. 79.
Abhängigkeit I 53.
Accidenz I 75.
Achtung I 190. II 59. 151. 184. 189.
Aeſthetik II 29.
Aeuſſere das I 57.
[illegible] II 28.
Allgegenwart I 236. 243.
Allgemeingeltend I 166.
Allgemeingültigkeit I 166. II 75.
Allgenugſam I 236. 245.
Allheit I 1. 52. 75. 187.
Allmacht I 236. 243.
Allwiſſenheit I 236. 243.
Anfangen I 127.
Angenehm II 17. 51. 52. 53.
Anmuth II 119.
Anſchauung I 25. 26. II 13. 17.
Anſchauungslehre II 30
Anſchauungsvermögen I 43. II 82.
Anſchießen der Criſtalle II 239.
Apprehendiren I 89.
Apprehenſion II 146.
Arbeit II 244.
Arbitrium brutum I 159.
Archetypon II 254.
Ascetik moraliſche I 202.
Attribut äſthetiſches II 127.
– –, logiſches II 212.
Auffaſſen II 146.

B.

Baukunſt II 257.
Bedingtes I 61.

Digitized by Google

Bedingung I 61.
Begehren I 178.
Begehrungsvermögen I 158.
- - - - - oberes I 179.
- - - - - - unteres (ſinnliches) I 179.
Begierde I 159.
Begreifen I 65. II 4.
Begriff a priori II 5.
- - der Zweckmäßigkeit II 8.
- - des Unbedingten I 62.
Begriffe I 25. 30. 43.
Begriff, leerer I 74.
Begriffvermögen II 82.
Beharrlichkeit I 87. 99.
Bejahung I 52.
- - logiſche I 137.
Belachen einen Gegenſtand II 229.
Beredſamkeit II 256.
Beurtheilen a priori II 102.
Beurtheilungsvermögen II 4.
- - - - - - - ſinnliches II 26.
Beweiſe indirekte I 121.
- - für das Daſein Gottes
- - der koſmologiſche I 139.
- - - ontologiſche I 139. 224.
- - - phyſico = theologiſche I 139.
- - von der Zufälligkeit der Welt I 143.
- - für die Unſterblichkeit der Seele
- - a posteriori I 218. 219.
- - a priori ibid.
- - der analogiſche I 221.
- - - empiriſche ibid.
- - metaphyſiſche ibid.
- - teleologiſche I 224.
- - theologiſche I 226.
Bewunderung II 188.
Bildhauerkunſt II 257.
Bildung freie der Natur II 239.
- - organiſche II 309.
Bildungskraft mechaniſche II 310.
Bildungstrieb II 309.
Brauchbarkeit II 266.

C.

Capacität II 249.
Caſualität II 291.
Categorie I 72. 103. 104.
Cauſalität I 33. 75.

Digitized by Google

Cauſalität durch Freiheit I 126.
- - nach Naturgeſetzen ibid.
- - nach Zwecken II 85.
Charakter ſittlicher I 217.
Commercium I 92.
Compoſitum I 123.
Comprehenſion II 18. 146.
Contemplation II 67.
Criſtalliſiren II 239.
Cultur I 201. II 317.
- der Zucht II 317.

D.

Dauer II 19.
Deduction II 102.
Denkbarkeit I 94. 95.
Denken I 114. 163.
- - nach der Analogie I 223.
Dependenz I 53. 75.
Determination logiſche II 282.
Dichter muſikaliſche II 208.
- - plaſtiſche ibid.
Dichtkunſt II 256.
Dimenſion I 33.
Dinge an ſich I 67.
- nützliche II 58.
- ſtehen in Gemeinſchaft I 54.
Disciplin II 317.
Dogmatiker I 14.
Dualiſten I 219.

E.

Ectypon II 255.
Ehrfurcht II 186.
Eigenſchaften der Gottheit, dynamiſche I 236
- - - - - - moraliſche ibid.
Einbildungskraft I 26. 41.
- - - erzeugende, hervorbringende (productive) I 41.
- - - wiedererzeugende, wiederhervorbringende, zurückrufende (reproductive) I 41.
Einerleiheit I 57.
Einfach I 114.
Einfalt offenherzige II 236.
Einheit I 51. 75. 187.
- - ontologiſche II 291.
Einhelligkeit II 70.
Einſchachtelungstheorie II 304.

Einſchränkung I 52.
Einſtimmung I 55. 57. 58.
Empfindelei II 196.
Empfindung I 23. 35.
– – – in engerer Bedeutung II 13.
– – – weiterer Bedeutung II 13.
Empirismus der Kritik des Geſchmacks II 237.
Endzweck II 311.
Epigeneſis II 307.
Erfahrung I 85.
Erfahrungsbegriffe I 48.
Erfahrungsurtheil II 68.
Erhaben II 26. 50. 141. 153.
– – dynamiſch II 145. 152. 153.
– – extenſiv II 149.
– – mathematiſch II 145.
– – protenſiv II 149.
Erhabene das der Faſſung II 177.
– – – – – Handlung ibid.
– – – – – Kunſt II 165.
– – – – – Natur ibid.
– – – intellectuel II 166.
– – – kontemplativ II 169.
– – – pathetiſch II 169.
– – – phyſiſch II 166.
Erkennen I 65. 104.
Erkenntniß I 20. 69. 74.
Erkenntniſſe ſinnliche I 12.
– – überſinnliche ibid.
Erkenntniß haben I 74.
Erkenntnißurtheil II 28.
Erkenntnißvermögen der Anſchauungen II 282.
– – – – – Begriffe ibid.
– – – – oberes I 31.
– – – – unteres ibid.
– – – – ſinnliches I 43.
Erklären II 295.
Erſcheinung I 38. 90.
Ethik I 194.
Evolutionstheorie II 304.
Ewig I 236. 244.

F.

Facultas dijudicandi II 4.
Fataliſten II 291.
Fähigkeit II 13.
Feierlich II 187.
Folge I 61. 89.

Form I 32. 57. 122. 140. 175.
– der Anſchauungen II 17.
– eines Urtheils I 49.
Freiheit I 129.
– – der Willkühr I 151. 161.
– – in negativer Bedeutung I 152.
– – in poſitiver Bedeutung I 152.
Frei ſeyn I 129. 151.
Freiſtaat I 152.
Furcht II 186.

G.

Gartenkunſt II 260.
Gefallen II 14.
Gefühl II 13.
– – das moraliſche I 188. 190.
– – der Luſt und Unluſt II 2. 13.
– – – – I 159. 179. 192.
– – – Ueberzeugung II 61.
– – – Unluſt I 179. 189. II. 13.
Gefühle äußere II 16.
– – ernſte II 187.
– – geiſtige II 16.
– – gemiſchte II 14. 34.
– – innere II 16.
– – intellectuelle II 17.
– – körperliche II 16.
– – ſinnliche II 17.
– – thieriſche II. 16.
Gefühlvermögen II 14.
Gegenſtand I 20.
– – ſinnlicher I 101.
– – überſinnlicher I 101.
Geiſt I 115. II 202. 253.
Geiſtreich II 202.
Geiſtvoll ibid.
Gemeinſchaft I 54. 75.
Gemeinſinn (sensus communis) II 96. 103.
– – – äſthetiſcher (sensus communis aestheticus) II 97.
– – – logiſcher (sensus communis logicus) ibid.
Generatio aequivoca II 299.
– – heteronima II 300.
– – homonima ibid.
– – univoca II 300.
Genie II 242. 248 — 250. 251. 253.
Gerecht I 229. 236. 241.
Geſchmack II 26. 76. 242.

Digitized by Google

Geſchmacksurtheile äſthetiſche II 28. 98.
- - - - gemiſchte II 34.
- - - - reine ibid.
- - - - über das Schöne II 77.
Geſetz I 85. 160. 208.
- allgemeines I 175.
Geſetze I 81.
- a posteriori II 9.
- a priori II 3. 9.
- der Erfahrung I 81.
Geſetz praktiſches I 168.
Geſetze ſittliche II 58.
Geſetzgebung natürliche I 195.
- - - poſitive ibid.
Geſetzmäßigkeit I 193.
Geſinnung ibid.
Gewalt II 155.
Gewiſſen I 191.
Glauben I 215. 218. 237.
- - nothwendig praktiſcher I 158.
- - praktiſcher I 212. 215.
Glückſeligkeit I 180. 202.
Gott I 139. 145.
Grad I 84. 113.
Gränzenlos I 121.
Grazie II 119. 128. 186.
- belebende II 123.
- beruhigende ibid.
Größe I 83.
- extenſive I 83.
- intenſive I 84. 113.
Größenſchätzung äſthetiſche II 139.
- - - - logiſche II 139.
- - - - mathematiſch beſtimmt II 139.
- - - - unbeſtimmt ibid.
Groß II 128. 138.
- abſolut II 142.
Grund I 53.
Grundgeſetze I 99.
Gütig I 236. 241.
Gut II 50. 53.
- abſolutes II 50.
- höchſtes I 231. II. 320.
- logiſches II 50.
relatives II 50.

H.

Handeln I 209.
Handlung I 193.
Handwerk II 244.
Heilig I 235. 240.
Heiligkeit I 213.
Himmel I 137.
Humoriſt II 233.
Hylozoismus II 292.

J.

Ich I 72. 108.
Ideal I 137. II. 113. 117.
- der Schönheit. II 115.
Idealiſten II 291.
Idee I 63. II 4. 113.
- äſthetiſche II 203.
- des höchſten Guts I 231.
- des Unbedingten I 62.
- - - - - - - Ganzen I 64. 136.
- - - - - - - Grundes I 64.
- - - - - - - Subjekts I 64.
- kosmologiſche I 135.
- muſikaliſch äſthetiſche II 211.
Immaterialität der Seele I 113.
Incorruptibilität der Seele ibid.
Individuum I 138.
Inhärenz I 53.
Innere das I 57.
Intelligenz freie II 152.
Intereſſant II 55.
Intereſſe II 55. 75.
Intereſſirt II 56.
Involutionstheorie II 304.
Ironie II 231.
Jus I 194.

K.

Klein II 140.
Klugheit moraliſche I 204.
Klugheitslehre ibid.
Köhlerglaube I 215.
Können I 161.
Komiſch II 226.
- - edel II 231.
- - niedrig II 230.

Kopf II 250.
Kraft II 160.
Kritik I 15. II 27.
- der äſthetiſchen Urtheilskraft II 23.
- der reinen Vernunft I 149.
- der teleologiſchen Urtheilskraft II 23.
- der Gefühlvermögen II 3.
Kunſt II 243. 244.
- äſthetiſch II 245.
- angenehme II 246.
- bildende II 256.
- der Sinnenhoheit II 257.
- des Sinnenſcheins II 257.
- des Spiels der Empfindungen II 256.
- freie II 214.
- Lohnkunſt ibid.
- mechaniſche II 245.
- redende II 207. 256.
- ſchöne II 242. 246.
Kunſtſchönheit II 128. 242.

L.

Lachen über einen Gegenſtand II 229.
- bittres II 230.
- hämiſches ibid.
Lächerlich II 226.
Läuniſch II 232.
Laune II 231.
- ernſte II 232.
- frohe II 232.
Launig II 232.
Launiſch II 232.
Leben I 111. 158.
Lebensgrazie II 120.
Lebenstrieb II 162.
Legalität I 193.
Limitation I 75.
Logik II 29.
Lehnkunſt II 244.
Luſt II 12. 17.
- des Genuſſes II 107.
- intellectuelle II 21.

M.

Maaßſtab II 139.
- - objektiver ibid.

Digitized by Google

Maaßſtab ſubjektiver II 139.
Macht II 155.
Mahlerei II 257.
Majeſtät II 186.
Manieriren II 255.
Materie I 32. 57. 89. 112. 175.
– – einer Anſchauung II 17.
– – – – Maxime I 175.
– – eines Urtheils I 49.
Maximen I 160. 168. 193.
Menſchenverſtand gemeiner, geſunder II 97.
Merkmale contradictoriſche I [illegible]
Metaphyſik I 12. 150.
– – – der Natur I 13.
– – – – Sitten ibid.
Mimik II 260.
Mimiſch II 121.
Mißfallen II 14.
Mittel II 83.
Mitleiden II 172.
Modalität der Urtheile I 50.
Möglichkeit I 54. 75.
– – – äußere I 95.
– – – innere ibid.
– – – logiſche I 94. 95.
– – – reale I 94.
Moral I 204.
Moralität I 193.
Moral kluge I 203.
Moralphiloſophie I 193. II 24.
Moralprinzip formales I 175.
Mundus phenomenon I 150.

N.

Nachahmen II 255.
Nachahmungsgeiſt II 249.
Nachäffen II 255.
Nachbild ibid.
Nachmachen ibid.
Naivität II 233.
– – der Geſinnung II 234.
– – – Ueberraſchung ibid.
Natur I 92.
Naturgeſetze I 81. 92. II 268.
Naturmechanismus, blinder. I 286.
Naturphiloſophie II 24.
Naturſchönheit II 128

Natur techniſche II 290.
Negation I 75. 136.
- - reale I 136.
Neigung I 159.
Nexus effectivus II 275.
Nichts I 137.
Nichteinerleiheit I 57.
Nichteinſtimmung ibid.
Nichtform ibid.
Nichtinnere das ibid.
Nichtwirklichkeit I 79.
Nisus formativus II 309.
Norma II 28.
Nothwendig I 59.
Nothwendige das abſolut I 131.
- - - - - hypothetiſch ibid.
Nothwendigkeit I 54. 76.
- - - - exemplariſche II 93.
- - - - praktiſche objektiv ibid.
- - - - theoretiſche objektiv ibid
Normalidee II 115.
Noumenon I 67.
Nützlichkeit II 88.
Nutzbarkeit II 266.

O.

Oberſatz I 61.
Objekt. der praktiſchen Vernunft I 230.
Objectum phaenomenon I 85.
Occasionalismus II 301.
Ontologie I 150.
Ontologiſcher Beweis für das Daſeyn Gottes I 144.
Opposita I 78.
Organ I 24.

P.

Panſpermiſten II 304.
Parergon II 127.
Peinlichkeit II 247.
Perſiflage II 231.
Perſon I 114.
- - der logiſchen Bedeutung nach ibid.
- - - moraliſchen Bedeutung nach ibid.
- - - realen oder metaphyſiſchen ibid.
Petitio principii II 289.
Pflicht I 164.

Digitized by Google

Pflicht unvollkommene I 185.
- vollkommene ibid.
Phaenomena I 67.
Philoſophie I 1.
- - - dogmatiſche I 15.
- - - kritiſche ibid.
- - - praktiſche I 193. II 24.
- - - ſkeptiſche I 15.
- - - theoretiſche I 193. II 24
Pinſel II 250.
Plaſtik II 257.
Poeſie II 253.
Praeformation II 301.
- - - - generiſche ibid.
- - - - individuelle ibid.
Praeſtabilismus ibid.
Prinzip I 65.
- conſtitutives II 277.
- das der Glückſeligkeit I 180.
- - - - Zweckmäßigkeit. I 224.
- regulatives II 277.
Prinzipien formale I 175.
- - - materiale I 175. 178.
Prinzip oberſtes der Sittlichkeit I 164.
Principium exclusi tertii inter duo contradictoria I 179.
Pſychologie I 107.
- - - empiriſche ibid.
- - - rationale ibid.

Q

Qualität der Urtheile I 50.
Quantität äſthetiſche II 69.
- - der Urtheile I 50. 51.
- - logiſche II 69.
Quantum I 83.

R.

Rationalismus der Kritik des Geſchmacks II 237.
Raum I 29. 36.
- abſoluter I 29.
- bis ins Unendliche theilbar I 70.
- empiriſcher I 30.
Realgrund II 106.
Realität I 75. 137.
Realitäten logiſche I 80.
Receptivität II 13.

Digitized by Google

Recht I 197. 198.
Rechtslehre I 194.
Reflection II 76.
- - logiſche II 78.
Reflectionsbegriffe I 55.
Reflectionsgeſchmack II 27. 76.
Reflectiren I 54.
Regeln praktiſche I 159. 168.
Regieren I 237.
Reich I 186.
- der Freiheit II 2.
- - Natur ibid.
Reitz II 100.
Reitzen II 56.
Relation der Urtheile I 50.
Rühren II 192.
Rührung II 100.
- - aſtheniſche (von der ſchmelzenden Art) II 196.
- - edle ibid.
- - ſanfte II 193.
- - ſtarke ibid.
- - ſtheniſche (von der wackern rüſtigen Art) II 196.
Rythmus II 126.

S.

Sache I 114.
Schein I 38.
Schema II 124.
Schemata I 76.
Scherz II 229.
Schließen I 60.
Schließen nach der Analogie I 222.
- - - - Schlußſatz I 61.
Schön II 50 53.
Schönheit anhängende II 32.
- - architectoniſche II 118.
- - beigeſellte II 127.
- - bewegliche II 128.
- - der körperlichen Geſtalt II 125.
- - einfache II 128.
- - fixe ibid.
- - freie Schönheit II 32.
- - gemiſchte II 128.
- - hörbare II 125.
- - idealiſche II 131.
- - reine II 128.
- - ſelbſtſtändige II 127.

Schönheit ſichtbare II 125.
- - taſtbare ibid.
- - todte II 254.
- - wirkliche II 131.
- - zuſammengeſetzte II 128.
Schöpfung I 236.
Schule bilden II 254.
Seele I 223.
Seelenlehre empiriſche I 107.
- - rationale I 108.
Sein I 54.
Selbſtſtändig I 236. 245.
Selig I 236.
Sicherheit äußerliche II 157.
- - innerliche ibid.
Simpliciter II 140. 141.
Sinn I 24. 26. 190.
- äußerer I 25.
Sinnengeſchmack II 27. 76.
Sinnenwelt I 121. 235.
Sinnenweſen II 152.
Sinn innerer I 25.
Sinnlich II 115.
Sinnlichkeit I 26. 43.
Sinn moraliſcher I 188.
Sittlich böſe I 163.
- - gut ibid.
Sittlichkeit I 163. 193. 226.
Skeptiker I 14. 233.
Sollen I 176.
Speculation I 227.
Spiel II 105. 244.
Spiritualität I 115.
Spontaneität II 14.
Sprechende das II 121.
Stoiker I 233.
Subjekt der Vorſtellung I 108.
- - unbedingtes I 106.
Subſiſtenz I 53.
Subſtanz I 47. 75.
- - beharrliche I 92.
Syntheſis I 120.
Syſtem der Keime im mütterlichen Eierſtock II 305.
- - - Saamenthierchen ibid.

T.

Tanzkunſt II 260.
- - höhere ibid.
Talent II 251.
Technica intentionalis II 290.
- - naturalis ibid.
Teufel I 137.
Textur II 239.
That I 193.
Theismus II 292.
Theorie der Einſchachtelung II 304.
Totum I 123.
Tugend I 164. 233. 241.
- - haben I 241.
Tugendlehre I 194.

U.

Ueberſinnlich II 148.
Unangenehm II 17.
Unbedingt I 128.
Unendlich I 120.
Unitarier I 219.
Unluſt II 13. 17.
Unmöglichkeit I 54. 75.
Unrecht I 197.
Unſterblichkeit I 113.
Unterſatz I 61.
Unterweiſung moraliſche I 202
Unveränderlich I 236. 245.
Unvergänglichkeit I 113.
Unzweckmäßigkeit II 19.
Urbild II 254.
Urſache I 46.
- - erſte I 127.
Urtheil gemiſchtes II 144.
- - objectives II 69.
- - reines II 107. 143.
- - ſubjectives II 69.
Urtheile I 48.
- - äſthetiſche II 3. 54. 72.
- - allgemeine I 50. 52.
- - apodiktiſche I 50. 54.
- - aſſertoriſche I 50. 54. 57.
- - bejahende I 50. 52.
- - beſondere I 51.
- - cathegoriſche I 50. 53.

Urtheile diſjunctive I 50. 53.
- - einſchränkende I 50. 52.
- - einzelne I 50. 51.
- - hypothetiſche I 50. 53.
- - limitirende I 50. 52.
- - logiſche II 27. 54. 72.
- - praktiſche II 3.
- - problematiſche I 50. 54. 57.
- - theoretiſche II 3.
- - verneinende I 50. 52.
Urtheilskraft I 65.
- - - äſthetiſche II 23. 28. 97. 106.
- - - beſtimmende II 4.
- - - intellectuelle II 97.
- - - reflektirende II 4.
- - - - - - ſubjektiv II 106.
- - - ſub umi.ende II 4.
- - - teleologiſche II 21. 25.
Urweſen I 138. 237.

V.

Varietäten II 308.
Verachtung II 185.
Verbindung logiſche I 233.
- - - reale ibid.
Vergleichen II 4.
Verhältniß I 78.
- - - äußeres I 59.
- - - inneres I 56. 59.
- - - zweckmäßiges II 15.
- - - zweckwidriges ibid.
Verknüpfen II 7.
Verlachen II 229.
Vermeſſen I 220.
Vermeſſenheit I 142. 220.
Vermögen der Prinzipien II 4.
- - - Syntheſis II 3.
- - - Zwecke I 198.
- - des Gefühls II 2.
- - durch eine Luſt zu urtheilen II 26
Verneinung I 52.
- - - logiſche I 137.
- - - reale ibid.
Vernunft I 43. 61. 65. II 3. 4.
V.:nunftidee II 116.
Vernunftmäßigkeit der Maxime I 177.
Vernunft praktiſche I 159.

T.

Tanzkunſt II 260.
– – höhere ibid.
Talent II 251.
Technica intentionalis II 290.
– – naturalis ibid.
Teufel I 137.
Textur II 239.
That I 193.
Theismus II 292.
Theorie der Einſchachtelung II 304.
Totum I 123.
Tugend I 164. 233. 241.
– – haben I 241.
Tugendlehre I 194.

U.

Ueberſinnlich II 148.
Unangenehm II 17.
Unbedingt I 128.
Unendlich I 120.
Unitanier I 219.
Unluſt II 13. 17.
Unmöglichkeit I 54. 75.
Unrecht I 197.
Unſterblichkeit I 113.
Unterſatz I 61.
Unterweiſung moraliſche I 202
Unveränderlich I 236. 245.
Unvergänglichkeit I 113.
Unzweckmäßigkeit II 19.
Urbild II 254.
Urſache I 46.
– – erſte I 127.
Urtheil gemiſchtes II 144.
– – objectives II 69.
– – reines II 107. 143.
– – ſubjectives II 69.
Urtheile I 48.
– – äſthetiſche II 3. 54. 72.
– – allgemeine I 50. 52.
– – apodiktiſche I 50. 54.
– – aſſertoriſche I 50. 54. 57.
– – bejahende I 50. 52.
– – beſondere I 51.
– – cathegoriſche I 50. 53.

Urtheil ... veränderliches I 138.
- - ... I 55. 57. II 67.
- - ... 160. 163.
- - ... I 160.
- - ... freie ibid.
- - in engerer Bedeutung I 158.
- - in weiterer Bedeutung ibid.
- - negativ freie I 152.
- - thierische I 159.
- - ... I 75.
Urtheils... logische I 141.
- - - I 77.
- - - n II 243.
- - - ... empirische I 107.
- - - historische ibid.
- - - rationale ibid.
- - - 52.
- - - ... later II 232.
Urwesen ... gemischtes II 165.
- intellectuelles II 100.
reines II 165.
sinnliches II 100.
Variation... 53.
Veränderung ...
Verbindung ... das II 188. 191.
- - - ... 59.
Vergleichung 59. 186.
Verhältniß ...

V.

- - - ...
- - - ... 26.
- - - ...liche II 260.
- - - ...ährliche ibid.
Verkn...
Vern... ibid.
Verm... 53.
Verm... extensive Größe I 83.
Vermögen ... 77.
- - ...
- - ... 20.
- - ... 77.
- - ...
Vern... ...hende I 91.
- - - ... 77.
- - - ... 54. 76.
Vern... 86. 89.
V... ... II 146.
Vern... ...e I 25.
V... ...e ibid.

Vernunft reine I 150.
- - - praktiſche I 160.
Vernunftſchlüſſe I 61.
- - - - cathegoriſche I 63.
- - - - disjunctive ibid.
- - - - hypothetiſche ibid.
Verſchiedenheit I 57.
Verſtand I 26. 43.
- - discurſiver I 283. II 244.
- - in engerer Bedeutung I 65. II 3.
- - intuitiver I 283. II 244.
- - in weiterer Bedeutung II 3.
Verſtandesbegriffe I 48.
Verſtandesſchlüſſe I 60.
Verwunderung II 187.
Vielheit I 52. 75. 187.
Vis plastica II 310.
Vollkommenheit II 88. 266.
- - - der Erkenntniſſe II 57.
- - - des Gegenſtandes ibid.
- - - qualitative II 88.
- - - quantitative ibid.
Vollſtändigkeit II 89.
Vorderſätze I 61.
Vorſtellung eines Gegenſtandes I 20.
Vorſtellungen a posteriori I 29. 31.
- - - a priori I 29. 31. 44. 85.
- - - des Gegenſtandes I 69.
Vorſtellungskräfte I 88.
Vorſtellung ſoll Erkenntniß werden I 108.
- - unmittelbare I 23.

W.

Wahrnehmungen in der Zeit I 89.
- - - - ſinnliche I 68.
Wahrnehmung objective I 69.
Wechſel II 19.
Wechſelwirkung I 92.
Weisheit moraliſche I 242.
Welt I 129.
Werke I 243.
Weſen außerweltliches I 138.
- einfaches ibid.
- einziges ibid.
- ewiges ibid.
- höchſtes I 138. 237.
- unermeßliches I 138.

Weſen unveränderliches I 138.
Widerſtreit I 55. 57. II 67.
Wille I 160. 163.
- reiner I 160.
Willkühr freie ibid.
- - in engerer Bedeutung I 158.
- - in weiterer Bedeutung ibid.
- - negativ freie I 152.
- - thieriſche I 159.
Wirklichkeit I 75.
- - logiſche I 141.
Wirkung I 77.
Wirkungen II 243.
Wiſſenſchaft empiriſche I 107.
- - hiſtoriſche ibid.
- - rationale ibid.
Witz II 232.
launigter II 232.
Wohlgefallen gemiſchtes II 165.
- - - intellectuelles II 100.
- - - reines II 165.
- - - ſinnliches II 100.
Worte II 253.
Wunderbare das II 188. 191.
Wunſch I 159.
Würde II 159. 186.

Z.

Zeichen II 126.
- - natürliche II 260.
- - willkührliche ibid.
Zeit I 29.
- abſolute ibid.
- einig I 33.
- hat eine extenſive Größe I 83.
Zeitinbegriff I 77.
Zeitinhalt ibid.
Zeit leere I 120.
Zeitordnung I 77.
Zeitreihe ibid.
Zeit vorhergehende I 91.
Zierrath II 127.
Zufälligkeit I 54. 76.
Zugleichſeyn I 86. 89.
Zuſammenfaſſen II 146.
Zuſtände äußere I 25.
- - innere ibid.

Digitized by Google

Zuſtand erſter I 128.
Zweck I 198.
- formaler I 177.
- höchſter der Vernunſt II 115.
Zweckmäßig II 8. 83.
- - für die Erkenntnißvermögen II 82.
Zweckmäßigkeit äſthetiſche II 263.
- - - formale ibid.
- - - intellectuelle ibid.
- - - materiale ibid.
- - - objective ibid.
- - - - - äußere ibid.
- - - - - innere ibid.
- - - reale ibid
- - - ſubjective ibid.
Zweck materialer I 177. 178.
- objectiver II 86.
- ſubjektiver ibid.
Zweckwidrig II 84.
Zwingen I 198.

Digitized by Google

B 3060 .K5
Darstellung der wichtigsten Wa
Stanford University Libraries
3 6105 041 157 202

30
K5

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.

MAY 2 1 1973
JUN 1986

Digitized by Google